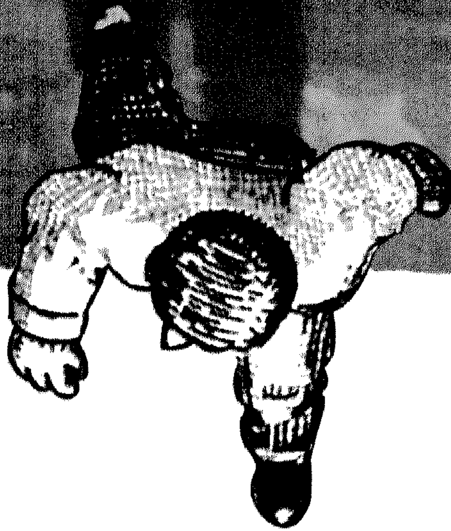
١ بناء الفلسفة الجديدة

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

الدكتور عزت قرنى





دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب - القاهرة

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

بناء الفلسفة الجديدة

الدكتور عزت قرنى

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

٢٠٠١م

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

الكتـــــاب : تأسيس الحرية (مقدمة إلى أصوليات الإنسان)

المـــؤلــــف : د. عزت قرنى

رقـم الإيـداع : ٢٥٩٦ /٢٠٠١م

الترقـيم الدولى : 9 - 327 - 303 - 977



تاريخ النشـــر: ٢٠٠٢ م

الناشـــر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج امون

الدور الأول - شقة ٦.

☎ ٦٣٦٢٥٦٢- فاكس / ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبـــة : ١٠ شارع كامل صدقى - الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطــابـــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

WWW. alinkya.com/debaa

e-mail: qabaa@naseej.com

Kebaa@ajeeb.com

تصدير

تعود جذور هذا العمل المباشرة إلى نوفمبر ١٩٨٩م، حين قام المؤلف بإعداد دراسة عن "إشكالية الحرية"، وذلك بعد أن أشرف على الانتهاء من مخطوطة "مستقبل الفلسفة فى مصر". وقد بدا له حينذاك أنه من المناسب، لأسباب عديدة، اتخاذ موقف مفصل من مسألة الحرية، فأخذ فى طرق أبواب الموضوع المختلفة، حتى ظهر له، بعد سنتين أو ثلاث من الأبحاث والتأملات، توازت مع أبحاثه لإعداد كتاب "الفلسفة فى حياتنا اليومية"، أن باب الحرية يمكن أن ينفتح على كثير من جوانب البحث الأصولى (أى الفلسفى، لأن الفلسفة هى دراسة الأصول)، وخاصة من زاوية طبيعة الوجود العامة وعمليات الطبيعة ومكان الإنسان فى الكون وطبيعة الذهن البشرى والفعل الإنسانى بعامة، وكذلك علاقات الإنسان المتنوعة فى المجتمع، وبخاصة فى ميادين السياسة والأخلاق والتربية والقانون، وغير ذلك. لهذا، فإن العنوان الفرعى لهذا الكتاب، "مقدمة إلى أصوليات الإنسان"، مبرر تماما، على نحو ما ستظهره القراءة التفصيلية لشتى فصوله، والتى تقدم مواقف أساسية، بعضها مقتضب بالضرورة، فى شأن كثير من المسائل، الكبيرة منها والصغيرة، بل إنه ليحتوى على الأسس البارزة للأصوليات العامة التى يهدف المؤلف إلى تقديمها.

إن هذا الكتاب يستهدف، فى النهاية، تقديم محاولة "لبناء" الحرية، وليس لتأسيسها وحسب. وكل أنظاره هى نتيجة "للنظر إلى الوجود مباشرة"، أى إلى المسألة ذاتها، وإلى العالم وإلى الإنسان. أما ما يكون قد مر علينا، خلال القراءات، من آراء، فإننا نطبق عليه مبدأ "الصفر المنهجى": أى أن نعرفه ثم نضعه جانبا،

وحين نكون فى لحظات تكوين الموقف بشأن هذا الوجه أو ذاك من أوجه الموضوع، فإننا لا نضع فى بؤرة وعينا شيئًا من كل ذلك، وإنما نركز على الأمر نفسه مقيمين له بأنفسنا لأنفسنا، أى لنا ولأهل الثقافة الجديدة، بلغة الضاد، والتى علينا أن نؤسسها تأسيساً وأن نبنيها بناءً.

المؤلف

القاهرة، يوليو ٢٠٠٠م

مقدمة عامة

أولاً: أهمية موضوع الحرية

يكثر ذكر الحرية فى هذا العصر أكثر من أي عصر مضى. والكل يتحدث عن الحرية، منظورا إليها من حيث اهتمامات كل متحدث ومصالحه: فنجد من يتحدث عن الحرية السياسية، وعن حرية الضمير، وحرية الشعوب، وحرية المرأة، وحرية الأديب، وعن الحرية الاقتصادية والحرية الجامعية، إلى آخر أنواع وألوان شديدة التعدد والاختلاف من الحريات. وهناك أسباب ظاهرة وراء كثافة الحديث عن الحرية ذاك منذ أربعين أو ثلاثين عاما مضت: فهناك ثورات الشعوب من أجل تحقيق استقلالها ونيل حريتها السياسية من المستعمر الأوربى، وهناك مطالبة أعضاء المجتمعات التى تحكم حكما استبداديا، وما أكثرها وإلى اليوم، بأن ينالوا، على الأقل، حق التعبير الحر عن تفضيلاتهم في شأن نظام الحكم وتوجيهات المجتمع، وهناك انتشار نسبي للتعليم أدى إلى زيادة علو صوت بعض الفئات للمطالبة بأشكال جديدة من التحرر، ولعل أهم تجسيد لهذا هو ما يسمى بحركات تحرير المرأة، إلى غير ذلك من أسباب أخرى واضحة، وأسباب غيرها مخفية تمثل مصالح بعض القوى على حساب الآخرين، ولكنها تلبس رداء الحرية النبيل. بل إننا نتوقع أن يكون موضوع الحرية مركزيا وساخنا خلال فترات طويلة مقبلة من الزمان، كما سيظل على مر كل زمان قادم فى قلب اهتمامات الفرد الإنساني والجماعة البشرية سواء بسواء.

وهناك عامل دافع من وراء الاهتمام بالحرية لابد من تخصيص حديث عنه. لقد قيل، وربما عن حق (ولكن هذا الحق له أوجه منوعة من التصور)، إن هذا

العصر هو عصر الجماهير. نعم، بالفعل، لقد كانت سائر العصور السابقة فى المجتمعات المدنية عصور صفوة أو قلة، تعيش فى المدن خاصة، هى التى تشكل "المجتمع" على الحقيقة، ومعظم الباقين إما منتجون لضرورات المعاش وإما مستخدمون لخدمة تلك الصفوة، وهؤلاء وأولئك معا مجرد "متفرجين" على ما تصنعه الطبقة القائدة. وليس الحال هكذا اليوم، ولا نريد أن ندخل هنا فى تفاصيل بيان ذلك، لأنه ليس من موضوعنا، إنما المهم أن نشير إلى عوامل ثلاثة جديدة خطيرة هى التى أدت إلى أن يكون هذا العصر، وربما كل عصر تال، "عصر الجماهير":

أ – انتشار التعليم، حتى ليصبح حقا للجميع، ومفتوحة كل درجاته، نظريا، أمام الجميع.

ب – بدء ثورة الاتصالات، التى تجعل أي فرد قادرا، نظريا، على الاتصال بأي فرد آخر وبشتى موارد المعرفة.

جـ – بدء ثورة الإعلام، وهى على اتصال بسابقتها، حيث يصبح مجال الإخبار متسعا ليشمل كل أعضاء المجتمع، بل وكل من له أدوات الالتقاط المناسبة على سطح الكرة الأرضية، فى نفس الوقت وسواء بسواء، وهو ما يمكن ترجمته بإمكان وضع نفس المعلومة ونفس الفكرة ونفس الشعور، على التقريب، لدى كل أعضاء الجماعة معا، بل وأمام أكبر عدد ممكن من الأفراد خارج الجماعة.

إن جماع هذا كله هو أن المعرفة أصبحت فى متناول يد الجميع. ومن المعرفة إلى الوعي بالذات، ومن الوعي بالذات إلى طلب الاستقلال، ومن طلب الاستقلال إلى الرغبة فى تأكيد حرية ذلك الفرد الذي يعرف، نقول إن ما بين كل طرف وآخر من أطراف هذه السلسلة لا تقوم إلا خطوة واحدة ما أسهل أن تقطع. إنتشار المعرفة، إذن، يؤدى إلى إثارة مطلب الحصول على الحرية وإلى طلب ممارستها معا.

ولنفس هذه الأسباب، فإن علينا أن نعدل من تلك الصياغة المشهورة: "عصر الجماهير"، لنقول إن المقصود هو وصول الجماهير إلى حقوق الفردية. نعم، إن هذا العصر هو عصر الفردية، ولكنه عصر الفردية فى الغرب بالشكل وبالمضمون الذين تريدهما الحضارة الغربية، وهى بسبيل التحلل والانهيار، وهو عندنا اليوم عصر الفردية لأسباب تخصنا، وعلى نحو هو أقرب إلى مستوى التمنيات منه إلى مستوى التنظيم الفعلى والتحقق الحقيقى، وربما كان جانب الوهم فيه أعظم بكثير من جانب الحقيقة، ولكن السمة قائمة، أو قل على الأقل إن الجميع عندنا يتحدثون عنها. ونتيجة لمبدأ الفردية هذا، وهو لا يزال مجرد لفظ دون أن يدري الجميع عندنا ما مضمونه وما حدوده، ونتيجة كذلك لما أشرنا إليه من عوامل بنيوية، مثل انتشار التعليم وسهولة الاتصال وإمكان الاستعلام السريع، فإن مطالب جديدة تظهر عند شرائح جديدة من المجتمع كانت مهملة إما تماما أو شبه إهمال، وقد أشرنا من بينها إلى شريحة المرأة، ونضيف الآن شريحة الشباب، بل والصبية والأطفال، ونتيجة أيضا للعوامل المذكورة فقد أصبح هؤلاء جميعا وغيرهم يعلنون عن تطلعهم نحو مزيد من الحريات. وما من شك فى أن صراع المرأة مع الرجل وصراع الأجيال، داخل الأسرة خاصة والمجتمع عامة، سيكونان من أهم مراكز المعارك الاجتماعية القادمة على مدى مئات من السنين، وفى قلب هذا الصراع وذاك تقوم فكرة الحرية، أو قل، على الأدق، فكرة التحرر.

ثم هناك نتائج الاستخدام الشامل للآلات بانواعها والتى ستؤدى، مضمومة إلى نتائج كل العوامل السابقة المشار إليها ومتفاعلة معها، إلى هذه الظاهرة الجديدة كل الجدة والتى يحس بها الكثيرون من الأحياء اليوم على مستوى خبراتهم الشخصية: تلك هى تعقد المجتمع تعقدا شديدا، حيث تعددت جهات النشاط وجهات العمل وجهات الادارة ومستويات القرار وفئات المؤثرين تعددا شديدا، وتنوعت كذلك

واختلفت تنوعا واختلافا ظاهرين. فى ظل هذا التعقد يصبح المجتمع أشبه بالآلة الضخمة، ويصبح استقلال الفرد موضع تساؤل، وتثار إذن مشكلة الحرية. ثم لنضف، وفى إشارة سريعة وبغير إسهاب، أن سيطرة الاستخدام الآلى فى أنشطة المجتمع، من جهة، وشيطانية السيطرة الإعلامية على عقول الناس، من جهة أخرى، لا يؤديان إلا إلى إثارة مشكلة الحرية من جديد، حيث يصبح الاستقلال والحرية فى خطر الفناء الفعلى من حيث الوقائع، وليس وحسب من حيث الإمكان وعلى مستوى النظر المجرد.

إن الذى ينبغى أن ننبه إليه هو أن خطر "المجتمع الشمولى" خطر قائم دائما. ويقصد من هذا التعبير، الذي اشتهر فى الغرب، وجود جهة مسيطرة توجه سائر جنبات المجتمع بيد من حديد، ووجهة واحدة، ولا تسمح لا بالاختلاف ولا بعرض المختلف، فهى موجهة المجتمع توجيها شاملا لا يستثنى منه فرد ولا جهة ولا جانب. لقد كان هذا التعبير يقصد منه التوجيه السياسى المركزي لسائر مرافق المجتمع، ولكننا، من جهتنا، نرى أن خطر "الشمولية" يمكن أن يكون مصدره جهة سياسية (حزب سياسى، أقلية، طائفة...)، كما يمكن أن يكون مصدرا غير سياسى، بل ونرى على التحديد أن الشكل المغالى للتنظيم الرأسمالي المحكم فيه شيء وأشياء من خطر التوجيه الشمولي، لأنه يجعل كل شيء فى حياة الجماعة والأفراد، على السواء، فى خدمة آلة الإنتاج الرأسمالي ولمصلحة استدرار الربح لرأس المال ولصاحبه، حتى بكاء الأطفال فى أثناء غسل رؤوسهم يصبح موضوعا لفائدة الانتاج الرأسمالي، ثم يأتى الإعلان المنظم المكثف المدروس، لكي يوجه الجميع نحو شراء كذا أو أكل كذا أو فعل كذا بأداة كذا. التنظيم الرأسمالي المحكم، إذن، قد يجلب معه أخطار إقامة "المجتمع الشمولي". ثم هناك كذلك اتساع "ميكنة" أنشطة المجتمع والأفراد، واعتماد الجميع المتزايد على الآلات، التى تحتاج هى ذاتها إلى آلات أخرى وأدوات، حتى ليمكن فى النهاية أن نتصور المجتمع وقد

أصبح فى خدمة الآلة وفى خدمة منتجها، بدل أن يكون العكس هو القائم، وفى هذا خطر إيجاد جهة مسيطرة على توجيه سائر مرافق المجتمع، ومن ثم أعضائه، إلى وجهة موحدة متجانسة واحدية، وفى كلمة واحدة: شمولية. وحيثما يطل خطر الشمولية برأسه يصبح الحديث، وإعادة الحديث، عن الحرية أمرا ضروريا.

بالنظر إلى سائر الاعتبارات المختلفة السابقة، يصير الحديث عن الحرية أمرا واجبا. ولكن هناك، أيضا، اعتبارا من نوع مختلف. ذلك أن أمر الحرية أمر غامض شديد الغموض، حتى ليمكن أن نقول إنه ليست هناك وحسب مسألة الحرية ومشكلتها، بل وكذلك "إشكاليتها"، أي وجودها على هيئة لا تجعل من اليسير التوصل إلى فكرة واضحة عنها، فكرة تجلب حولها الاتفاق العام، وتشيع فى العقول جوا من "الرضى" العقلي، على الأقل إلى درجة أو أخرى، وهو الحال، مثلا، مع مبدأ السببية. لهذا، فإنه من الضروري الوقوف أمام مفهوم الحرية من أجل إيضاحه إيضاحا أصوليا (أى: "فلسفيا")، خاصة وأننا بسبيل إنشاء ثقافة وحضارة وأمة جديدة تماما.

ثم إن الحرية مطلب عام بالفعل، ولربما تجد مظاهر لها فى أفعال الوليد ذي الأيام المعدودة وهو يبعد عن أطرافه القيود الثقيلة، وحتى الخصوم الفعليون للحرية، الذين يدعون الارتكان إلى مصدر واحد وحيد للحق والحقيقة، يكونون هم ممثليه الوحيدين، والوحيدين القادرين على التعبير عنه، لا يجرؤون اليوم على إنكارها أو استنكارها، وإنما قد يدورون ليلتفوا حولها، أو قد يسكتون وحسب، على الأقل، عن معارضتها، انتظارا ليوم يشحذون فيه سكاكينهم. ومن جهة أخرى، فإن الجهات التى تتآمر لتسلب منك حريتك تعددت اليوم تعددا غريبا، وأحيانا ما تتلاقى مواقفها من وراء ستار، أو تتحالف تحالفا غير طبيعى: فأهل الحكم الاستبدادي يريدون استقطاع جزء منها، وأهل الاستبداد الديني يستهدفون استقطاع جزء أكبر وأكبر، وأصحاب مصالح رأس المال "المتوحش" يريدون أن يجعلوا منها مطية لأغراضهم وليسلبوا منك حرية الرفض، والاعلام الموجه الجديد، لمصلحة هذا أو

ذاك، من داخل الحدود وخارجها، يريد أن يطمس حقك فى القرار الحر، بعد طمس حقك في الفهم المتحرر الذى تقوم به أنت بنفسك بالتدبر والمقارنة والاختيار المشيئى. هذه جهات أربعة يسهل أن يظهر تهديد الحرية من بين صفوفها، حتى ليمكن القول إن الحرية مهددة فى كل لحظة، ومن جهات متعددة.

لكل هذه الاعتبارات ينبغي الحديث الأصولي (أى: "الفلسفى") المفصل عن الحرية، ولهذا الاعتبار كذلك، والذي أشرنا إليه سريعا: أن حريتنا لا تزال مجرد كلمة تلفظ، ولم تعرف بعد أصولا تقوم عليها ومباديء يستقر عليها وجدانها عندنا.

ومن نافلة القول أن النقل عن الغرب فى حديثه عن الحرية أمر غير منطقي وغير طبيعي وشديد الضرر. فيبقى إذن أن علينا ان نقيم كل بنيان الحرية بأنفسنا ومن ألفه إلى يائه، ومن مبادئها إلى نتائجها، ومن ميادينها إلى حدودها، ومن نظريتها إلى تنظيماتها وإلى مسائلها التطبيقية وفى سائر الميادين.

وكيف نكوِّن حضارة جديدة وثقافة جديدة ولا تكون لنا نظريتنا في الإنسان؟ وكيف تكون نظرية فى الإنسان وفي المجتمع بدون تأصيل الحديث عن الحرية؟

لكل هذه الاعتبارات، إذن، فإن الحديث الأصولى الفلسفى عن الحرية أمر واجب وملح.

ثانيا: طبيعة الوضع الحالي من حيث التفكير على الحرية

يتحدث الجميع فى بلادنا عن الحرية، ولكنها لا تزال مجرد كلمة على الأفواه، ولم تصل بعد، في ثقافتنا وفي فكرنا نحن، إلى مستوى "المفهوم". ولربما يقدم لنا البعض، سريعا، وصفا لحالة الحرية، أو يضع أمام الأعين تصويرا عينيا لكيف يمكن أن تكون سلوكا ملموسا فى هذا الميدان أو ذاك، ولكن لم يقدم إلينا أحد حتى اليوم، فى ثقافتنا ومن بين أهلنا، تأسيسا لها يحدد مصادرها ومبادئها وحدَّها، ولا نظرية عامة لها تقيم المجالات وتضع الحدود وترسم العلاقات، ولا تنظيما

كليا يشير إلى أطراف العلاقة والمؤسسات ذات الصلة وطرائق الاجراءات وأشكال النتائج، أو ما يؤسس عليه هذا كله على الأقل.

بل إنه ينبغي أن نصحح بعض تصحيح ما قلناه على الفور: فما أندر الحديث عندنا عن الحرية **عموما وفى كليتها**، وما أندره أيضا عنها **تجريدا**، لأنك إن أنت وجدت حديثا يخصها فإنما هو، على الأغلب، حديث عن إحدى الحريات المخصوصة، وفى ميدان السياسة بالذات وفي المحل الأول، كما أنه يغلب أن يكون حديثا عن بعض الصور المتعينة من السلوك المتصل بالحرية، إن إيجابا أو سلبا، وليس عنها **كمفهوم عام كلي ومن حيث هى فكرة أو تصور**. صحيح أن الحرية، بطبيعتها، لابد أن تتجسد فى النهاية فى فعل أو سلوك ما، ولكن الحديث الأقوى والموجه هو الذي يكون حديثا عنها من حيث هى مفهوم وتصور أولا. إنه **حديث المبادئ وحديث التأسيس**. وربما كانت إحدى نتائج غياب حديث التأسيس هذا أنه يصعب عليك أن تجد بين أفراد المجتمع، حتى من فئة أصحاب الرأي، من تكون عنده صورة واضحة عن خريطة الصلات بين شتى ألوان الحريات، وما ذاك إلا لغياب الفكرة الأساسية عن الحرية بذاتها في **عمومها وكليتها وتجريدها**. ثم يكون لهذه المثالب كلها نتائحها الوخيمة على السلوك وعلى تشكل الواقع الاجتماعى، حيث إن أصحاب الميل إلى وأد الحريات، وفى مقدمتهم أعوان الاستبداد السياسي، يسهل عليهم اللعب في ملعب الغموض وفي غياب أنوار المباديء والتحديدات الكاشفة والمصطلح المحدد على نحو مبين حاسم، ويصلون في النهاية إلى ادعاء الدفاع عن الحرية والقول الفعلي بضدها معاً وإلى حد الدعوة إلى عبادة الفرد الحر الوحيد، حتى لتصبح تنظيمات الحرية مجرد ألعوبة من ورق، وحتى ليداس بالأقدام على نصوص القوانين أو تنسى أو تلغى بجرة قلم.

إن التوصيف العام لوضع الحرية الحالى فى ثقافتنا هو التوزع والتشتت والغموض وعدم قوة الفكرة وضعف التنظيمات وتعرض الحرية للنقض على أشكال وأشكال.

ثالثا: أسئلة الحرية

ربما بدا، من خلال المقدمات التمهيدية السابقة، أننا نعتقد، مع الجميع أو يكاد، أو هكذا قد يبدو، أن الحرية موجودة، وأنها مرغوب فيها من الجميع لأنفسهم، وأنها شيء ضروري للإنسان...، إلى غير ذلك مما قد تتضمنه ثنايا الصفحات السابقة. ولكن من خصائص الفحص التأصيلى (الفلسفي) للأمور أنه يتشكك فى كل شيء: في الوجود وفي القيمة، وفي محض الإمكان، وعندما يثبت الفحص التأصيلي إمكان الحرية، فإن عليه أن يدلل على قيامها فعلا وعلى أنها أمر مرغوب فيه على نحو أو آخر...، إلى غير ذلك من جوانب المسألة. لهذا كله، فإننا نرغب في أن نضع أكبر عدد ممكن من الاسئلة التي يثيرها أمر الحرية، فاتحين الباب على مصراعيه أمام كافة اتجاهات الإجابات عن كل سؤال، ولعل هذا أن يكون معرضا جديدا لجوانب "إشكالية" الحرية التي أشرنا إليها منذ صفحات.

ونقسم أسئلة الحرية، التى وضعناها لأنفسنا، حسب العناوين التالية:

أ - الماهية والصفات.

ب- الحدود والقيود والعوائق.

جـ- العلاقات.

د- النتائج والمغازي.

هـ- وننهى أخيرا بأهم سؤال: سؤال محض الإمكان.

أ - أسئلة الماهية والصفات

أ- ١- أسئلة تعريف الحرية [١]

١- هل الحرية "حالة" ؟ أم هى "شعور" ؟ أم هى بالضرورة فعل؟ أم نقول إنها قدرة؟ أم هي مجرد "مُكنة" أو إمكان؟ أم هى علاقة؟ أم إطار تنظيمي؟ وهل هى هيئة فارغة أم لها مضمون محدد؟

(١) هنا، وفى كل الاقسام التالية، لم توضع الأسئلة على ترتيب مقصود.

٢- وحرية من نقصد؟ حرية الإنسان عموما؟ أم حرية كائن بشري فى ظرف معين؟

٣- وحرية ماذا؟ حرية الإرادة؟ حرية الذات؟ حرية الاختيار؟ حرية المشيئة؟ حرية الشعور؟ حرية الفكر؟ أم حرية عامة كلية؟

٤- وكيف ستتفرع هذه الحرية العامة إلى حريات خاصة؟

٥- ثم ما طبيعة العلاقة على التدقيق بين كل حرية من الحريات الخاصة وتلك الحرية العامة الكلية، الحرية عموما؟ أهى علاقة الجزء بالكل؟ أم علاقة الفرع بالأصل؟ أم علاقة النوع بالجنس؟ ثم قل: ما طبيعة النموذج الذي سيهدي تفكيرنا في هذا الشأن؟

٦- وهل هناك حريات أهم من حريات أخرى ؟ البعض منها أساسي والآخر فرعي؟ وما معيار هذا التصنيف؟ وهل يكون لهذه الحرية أو تلك أولوية إما مطلقة وإما نسبية (بمعنى أن تكون تلك الحرية الفرعية أو الثانوية أهم في ظرف معين عند شخص معين من حريات أخرى أساسية أو أولية) ؟

٧- أم أنه ليست هناك حرية أصلية، هى تلك العامة الكلية، والتي قد تتفرع إلى حريات وحريات، بل هناك، ومن البداية، أشكال من الحرية يقوم كل شكل منها بذاته، ولا يمكن اختزال كل منها إلى تلك الحرية "الأم" ؟ وهكذا تكون حرية الإرادة، أو ما كان يسمى تقليديا كذلك، حرية بذاتها، وتكون حرية الفكر حرية قائمة بذاتها... إلى غير ذلك ؟ أو فلنقل: هل هناك حرية واحدة شاملة ثم مظاهر متنوعة لها، أم القائم هو حريات نوعية كل منها يقوم بذاته؟

٨- وأليست هناك طرائق مختلفة لتعريف الحرية: بماهيتها أو بفعلها أو بنتائجها أو بمظاهرها...؟ وهل سنأخذ بطريقة دون أخرى؟ وعلى أي معيار سيقوم هذا التفضيل؟ أم نعرفها بعدد من الطرائق معا؟ أم بكل الطرائق جميعها ؟

٩- وهل الحرية، أساسا، مفهوم ايجابي ذو مضمون معين، أم هى مفهوم سلبي كما في قولنا إنها تقوم في انعدام القيود؟ أم هى مفهوم إطاري شكلي كما في قول البعض إنها تقوم في أن أفعل ما أشاء، حيث أشاء، كيفما أشاء؟

أ- ٢- أسئلة طبيعة الحرية

١- حين نقول "الإنسان حر"، أو: "فلان كان حرا في..."، فماذا نقصد على التحديد؟

٢- وهل يمكن، بالفعل، وعن حق، أن نتحدث عن "حرية الإنسان "عموما، أم لابد أن نحصر أنفسنا في حرية شخص معين، بل وفي موقف وظرف معينين؟ وهل يمكن الحديث عن حرية جماعة من حيث هي جماعة؟

٣- وما الرأى في النموذج التقليدي لحالة الحرية الذي جعله شائعا خيال الشعراء: حرية الطائر أن يذهب أي مكان وحيثما شاء؟

٤- وإذا خيرنا ما بين الإرادة والرغبة كجنس قريب للحرية، فأيهما نختار؟ أم لا تعارض بينهما؟ ولم؟ وما صلتهما مع مفهوم "القدرة"؟ أم أن الارادة تصور تابع ومخصص وليس جنساً للحرية؟

٥- هل يمكن أن نتحدث عن الحرية لغير الإنسان (الحي)؟ وماذا عن حرية ممكنة للحيوان؟ وللنبات؟ وماذا يمكن أن نستنتج من المناقشات الكلامية حول الحرية الإلهية؟

٦- وإلى أي حد يكون هناك تشابه بين طبيعة اللعب وطبيعة الحرية؟

٧- وفى داخل الإنسان، لمن سننسب الحرية على التحديد: للذات؟ للعقل؟ للشعور؟ للوجدان؟ للإحساس؟ للإرادة؟ للمشيئة؟ للحواس؟ للجوارح؟ وهل يمكن أن ننسبها إلى أعضاء الجسم الداخلية، من غير الجهاز العصبي، كمثل القلب والمعدة؟ وإذا خرجنا إلى الطبيعة، فهل لمجرى الماء من حرية؟

٨- وهل يمكن أن يقال إن هناك عددا معينا من المفاهيم تشكل العدة الضرورية، وكحد أدنى، للحديث عن الحرية، من مثل: الإمكان، الاختيار، البديل، الوعي، القدرة، الاستطاعة، المُكنة، المشيئة، الارادة، العزيمة، الرغبة، الهوى، التعدد، القيد، الحد، العائق، القاعدة، الإلزام، المسئولية، القرار، الاستقلال، الذات، الاختلاف، الفردية، الحركة، التراجع، الرفض، التأنيب الذاتي، الزمان... وما شابه؟

٩- وفي كل شعور بالحرية، هل يكون هناك جانب إيجابي وآخر سلبي معا؟ أم هو يكون إما كهذا وإما كذاك؟ وهل يتضمن كذلك، بالضرورة، إدراكا ما للقيود، ولو على هيئة الانتصار عليها؟

١٠- وبمناسبة ذكر القيود، وذكر اللعب من قبل، فهل لا يقبل الحديث عن الحرية أية إشارة إلى قواعد أو قوانين؟

١١- وهل يمكن لشخص ما أن يرفض الحرية؟ وهل يكون متسقا أن يرفض شخص ما الحرية "بحرية"؟ (أي أن يستعمل حريته في رفض الحرية؟) ولنقل بعبارة أعم: هل من الممكن أن تؤدي الحرية إلى ضد الحرية؟

١٢- وما الفرق بين الحرية من حيث هي إمكان ومن حيث هي تحقق؟ ومن حيث هي فكرة ومن حيث هي ممارسة؟

١٣- وهل هناك حرية مطلقة بغير حدود أو قيود؟ ومن يضع القيود ويحد الحدود؟ وهل يمكن للحرية أن تحدد لنفسها حدودا وقيودا؟

١٤- وهل هناك، حقا، شروط لممارسة الحرية؟ وعلى أي أساس أصولي يعتمد القانون المدني في إثبات حرية بعض التصرفات القانونية على أساس توافر شروط معينة؟

١٥- ولنقل بعبارة عامة: هل تحتاج الحرية إلى سند داعم كساعدي "أطلس" في أساطير بلاد اليونان القديمة؟

١٦- وهل الحرية قابلة للزيادة والنقصان؟ وهل ينطبق هذا على نوع من الحرية دون نوع آخر؟

١٧- وهل يمكن أن نتصور أن يكون شخص ما أكثر حرية من آخر؟ في أي إطار؟ وفي ظل أية شروط؟

١٨- وهل نقول إن الحرية، وأية حرية؟، مرتبطة بالإنسان كإنسان، أم هي، ككثير غيرها، "ظاهرة ثقافية"، أي أنها منتج ثقافي، أو أنها، على الأقل، تتلون بألوان مختلفة بحسب اختلاف الثقافات؟

١٩- ولنقل بتعميم أكبر: هل تحدثت شتى الثقافات عن نفس الحرية أو الحريات، وبنفس الطريقة (أو لنقل: "بنفس اللغة")، وبنفس المعاني؟

٢٠- وهل الحرية أمر واقع أو قائم، أم هى أمر يستحقه هذا دون ذاك، أو يقدر عليه واحد دون آخر؟ أم هى تؤخذ أخذا؟ أم هى تمنح من مانح ما؟ أم توهب هبة على نحو طبيعي أو غير طبيعي؟ وهل هى حق؟ وأي نوع من الحق هى؟

٢١- وهل يمكن للحرية أن تفقد؟ أن تنتزع؟ أن تنفد؟

٢٢- وما موطن الغموض الأكبر في الحرية: أهو في مصدرها؟ فى كيفيتها؟ في مداها؟

٢٣- هل يمكن أن نقول إن الحرية هى نوع من الفوضى يحتاج إلى شيء من التنظيم؟ وهل في قول الفقهاء: "الأصل في الأشياء الإباحة " ما هو ذو مغزى في هذا الشأن؟

٢٤- هل يمكن القول إن الحرية بذاتها أمر محايد، وإنما يمكن استخدامها إما استخداما حسنا أو استخداما سيئا؟ أم الحرية دائما شيء حسن؟

٢٥- إلى أي حد ينبغى أن يكون موضوع الاهتمام الأكبر، ليس الحرية العامة الكلية المجردة، إنما الفعل المتصف بالحرية، وعلى الأخص حالة التحرر الدائمة، أي الحرية وهى بسبيل التحقق الفعلي؟

٢٦- إلى أي حد تنطوى الحرية بالضرورة على "المخاطرة"؟ أي: إلى أي حد هى قذف بالذات إلى المجهول؟ وقد يزاد: إلى أي حد هى إطلالة على العدم؟

٢٧- وإذا كان في ممارسة الحرية حد أدنى من المخاطرة، فهل تكون الشجاعة شرطا لممارسة الحرية؟

٢٨- وألا ينبغي أن تربط دراسة الحرية وفهمها إلى الضعف الإنساني الكامن في تكوين الإنسان؟ وعلى أي نحو؟ وما النتائج المختلفة، بل والمتعارضة، التي يمكن استنتاجها من مثل هذا الربط؟

٢٩- وإذا نظرنا إلى الحرية من منظور المخاطرة والإطلال على المجهول بل وعلى العدم، فهل يعني هذا أن الحرية تعبير عن اللايقين، بل وعن الجهل، أو أنها تفترضهما على الأقل؟ (أحيانا ما يتلو الندم بعض أفعال الحرية، ولو كنا نعلم تمام العلم نتائج أفعالنا لاخترنا ما لا نتراجع عنه من بعد أو نندم على فعله).

٣٠- وما مكان الحرية في الخبرة الإنسانية عموما، وبين أوليات الحياة الإنسانية خصوصا؟ هل هي مطلب أول بإطلاق؟ أم يأتي قبلها ما قد يكون أهم منها، مثل أمن النفس والمحافظة على الحياة بالحصول على مقتضياتها الأساسية من هواء وماء وطعام؟

٣١- ولنقل بعبارة أخرى: هل الحرية أمر كمالي يضاف إلى ضرورات أهم، أم هي ذاتها ضرورة، ولكنها تأتي في مرتبة تالية على بعض من غيرها من الضرورات؟

٣٢- وما ضدها في النهاية؟ أليس هو القيد؟ أم هو الحد والتحدد؟

٣٣- وما مغزى أن الحرية لا تظهر دائما إلا في موقف متعين؟ (أي أنها تظل خافية حتى يظهر موقف يتطلب الاختيار). وما معنى "موقف" و"ظرف" و"تجربة" و"خبرة" ؟

٣٤- وهل تتخذ تجربة الحرية شكل سلسلة الأفعال (بأنواعها، الذهنية منها والظاهرة الخارجية) المتتالية التي كأنها تسير على هيئة خط متصل الحلقات؟ أم هي تتخذ هيئة الحلقات التي تدور حول نفسها، لتتقدم ثم تتراجع ثم تنطلق...؟

٣٥- أو قل، بعبارة أوضح: ما شكل خط سير خبرة الحرية بين "لا" و"نعم"، و"هذا" و"ذاك"، و"هنا". و"هناك"، و"الآن" و"فيما بعد"، و"وحدي" و"مع الآخر أو الآخرين"، و"لابد" و"بتاتا" ...؟

٣٦- هل هناك أشكال مختلفة لممارسة الحرية بحسب الظرف الذي يكون فيه الكائن الإنساني المعين؟ فتكون للطفل أشكال، وللسجين أشكال، وللخائف أشكال، بينما تكون هناك أشكال أخرى للحرية غير ممكنة له؟

٣٧- ولننقل في سؤال أعم: ما هى الشروط اللازمة لممارسة الحرية التامة؟

٣٨- هل هو حر من لا يحس بأنه حر (أي من لا يعي بوضوح ذلك)؟ أم الحرية مثل فعل التنفس، قد تقوم به وأنت نائم لا تعي به؟

٣٩- ما هو العضو القائم في الإنسان على ممارسة الحرية فضلا عن الوعي بها؟

٤٠- هل الشعور بالحرية واحد، في معالمه الرئيسية والشكلية على الأقل، عند الجميع؟ وما الدليل على هذا أو على ضده؟

٤١- هل يمكن تصور مفهوم "الحرية الناقصة" ؟ أي: هل هو تصور سليم؟ أم ينطبق على الحرية مبدأ "الكل أو لا شيء" ؟

٤٢- هل يمكن الحديث عن "إقامة" "الحرية"، وكأنها بناء له مستويات ومراحل؟

٤٣- وربما كانت أهم أسئلة الحرية من حيث طبيعتها وصفاتها هى ما يلى: هل هى ممكنة؟ هل هى قائمة بالفعل؟ هل هى ضرورية؟ أم هى أمر كمالى وترفي؟ وهل هى مفيدة؟ ودائما؟

أ- ٣-: أسئلة الأساس والمصدر

١- هل هى تأتي من مصدر خارجي على الإنسان؟ أم هى تنبع من ذات التكوين الإنسانى؟ أم هى تكون نتيجة لفعل تال، فنتحدث عن "نيل" الحرية؟

٢- في حالة صدورها عن مصدر خارجي عن الإنسان، فما هو؟

٣- كيف نميز بين الأساس والمصدر والمنبع والأصل...؟

٤- هل تستطيع الثقافة أن تغير شيئا من تكوين الحرية؟

٥- هل يمكن أن يقال إن الحرية لا مصدر لها، لأنها محض واقعة إنسانية وتكون للكائن الإنساني بمحض كونه إنسانا؟ وهكذا يبقى وحده سؤال الأساس؟

أ-٤- أسئلة الأضداد والخصوم

١- ما هو ضد الحرية؟ أم نقول: ما أضدادها؟

٢- ومن خصومها؟ هم الجبريون وأهل الاستبداد وأهل السيطرة والاستغلال بأنواعهم...؟

٣- ونعود إلى الأضداد: أنقول الضرورة؟ أم التحديد؟ أم التحدد؟ أم السلطة؟ أم التنظيم؟ أم القاعدة؟ أم القيد؟ أم الإلزام؟ وكيف نرتب هذه الأضداد، وغيرها، على ترتيب مفهوم؟

٤- وهل يمكن أن يضاف إلى الضد، أو بغيره، ما يمكن تسميته بالرقيب أو الحسيب أو الموجه للحرية، فيكون، على الأقل، نوعا من "الغير" بالقياس إليها؟

٥- وكيف نصف "الإجبار" و"القهر" و"القسر"، وما شابه؟

٦- وفيما يخص الضرورة على التحديد: فهل نقول بأنواع منها: ضرورة طبيعية عامة مجردة، وضرورة طبيعية مباطنة للتكوين الحي الإنساني، وضرورة مؤقتة خارجية مصدرها تأثيرات الأشياء والكائنات الخارجية من جامد وحي وبشر؟

٧- وهل يمكن أن نقول إن الفرد "يتمتع" بالحرية بقدر ما، و"يخضع" للضرورة بقدر آخر، أو من جانب آخر، أو بوجه أو بشكل آخر؟

٨- وهل يمكن أن نميز في حكم الضرورة ما بين ضرورة شاملة وأخرى متدرجة، وضرورة لازبة وأخرى مرنة، وضرورة إطارية وأخرى عيانية وتفصيلية ومحددة؟

٩- وهل ندخل التنميط والتجانس والتوحيد والتشابه ضمن أضداد الحرية، أم هى من الأخطار عليها وحسب، أم هى من "الغير" عنها وكفى؟

أ- ٥- أسئلة الأنواع

بالإضافة إلى ما أثرناه من أسئلة متصلة بهذا الموضوع في قسمي "أسئلة التعريف" و"أسئلة الطبيعة"، فإنه يمكن أن توضع الأسئلة التالية:

١- على أي أساس يمكن أن نقول إن هناك "أنواعا" من الحرية ؟

٢- وعلى أي نحو تترابط تلك الأنواع، إن وجدت؟

٣- وإذا كان من المفهوم أن هناك حريات الفرد، فبأي معنى تكون هناك حرية للجماعة من حيث هى كذلك؟

٤- وهل يمكن أن ننظر إلى نفس الحرية، مرة على مستوى الذات، ومرة على مستوى مظهرها الخارجي، ومرة على مستوى العلاقة بين الذات والجماعة من خلال ممارسة تلك الحرية المعينة، ومرة على أساس النتيجة التي تشكل المحصلة النهائية لها؟

٥- ما هى معايير التقسيمات المختلفة للحريات؟ حريات عامة وخاصة؟ حريات ذهنية وجسمية؟ حريات بحسب ميادين النشاط الإنساني كافة؟ حريات بحسب فئات السن وبحسب المهن وغير ذلك؟ حريات إيجابية وأخرى سلبية؟ حريات بحسب موضوع التعامل؟ فتكون هناك حريات بإزاء الذات، وبإزاء الآخر الفرد، وبإزاء الجماعة، وبإزاء الطبيعة؟

أ- ٦- أسئلة جوانب الحرية

١- ما الفرق بين كل من تصور الحرية وشعورها وفعلها؟

٢- ما علة الصعوبة في ممارسة الحرية؟

٣- ما أهمية لحظات الشك أثناء التفكر فيها وأثناء ممارستها؟

٤- ما طبيعة العلاقة، على التدقيق، بين حريتي وحرية الآخر؟

٥- هل يمكن النظر إلى الحرية من منظورات مختلفة ومعا: فمرة من منظور نفسي، وأخرى من منظور اجتماعي، وثالثة من منظور بنيوى...، وغير ذلك؟

٦- ما دور كل من العقل والوجدان في خبرة الحرية؟

٧- ما الفرق بين الحديث عن أنواع الحرية، وعن جوانبها، وميادينها، ومستوياتها؟

أ- ٧- أسئلة متفرقة

١- ما صلة الحرية بالخير والشر؟ والجمال والقبح؟

٢- ما صلة الحرية بالخيال؟ وبالشك؟ وبالألم؟ وبالأمل...؟

٣- هل يكون على قيام الحرية من برهان نظري، أم هي واقعة ننطلق منها؟

٤- ما العلامات الخارجية التي تستطيع معها أن تقول إن شخصا ما كان حرا في ذلك الموقف أو في ذلك التصرف المعين؟

٥- هل تشترط الحريةُ الفرديةَ؟

٦- هل يمكن الحديث عن "تربية الحرية"؟

٧- هل الحرية خارجة عن مجال "الدوافع" و"البواعث"؟

٨- كيف تطور الاهتمام بها؟ وهل هناك حضارات تهتم بها وأخرى لا؟

٩- كيف يختلف وضع مشكلة الحرية بحسب الإطار العام لكل حضارة؟ فهل تضعها الحضارة الدينية على نحو مختلف عما تضعها عليه حضارة لا دينية؟ إلى غير ذلك من طرق تصنيف الحضارات.

١٠- هل نقول في النهاية إن الحرية "سبيل" أو "طريق"...؟

١١- هل يمكن التحدث عن "حس تجربة الحرية"، الذي قد يكون قويا وحادا عند هذا أو عند هذه الثقافة أو الجماعة، وضعيفا عند ذاك وتلك وتلك؟

ب ـ أسئلة الحدود والقيود والعوائق

بالإضافة إلى ما ذكرناه في قسم "أسئلة الأضداد والخصوم"، فإننا نشير إلى الأسئلة التالية في صدد هذا العنوان الحالي:

١- هل الحرية محدودة، أم هى لا نهائية؟ وما معنى "لا نهائية" هنا؟ وهل أستطيع، حين أختار أمرا ما، أن أتراجع عن هذا الاختيار بعد إعلانه أو ممارسته أو تنفيذه؟ وألا يشكل هذا الاختيار المعين قيدا على حريتى المقبلة؟

٢- وهل تعني هذه الملاحظة الأخيرة أن حرية ما قد تكون قيدا على حرية أخرى، إن لدى نفس الشخص، أو بين شخص وآخر، فتكون حرية الأول قيدا على حرية الثاني؟

٣- هل تشكل شروط ممارسة الحرية نوعا من القيد عليها؟

٤- هل يقدر أي أحد على ممارسة أية حرية؟

٥- وما مصدر أو مصادر قيود الحرية؟ وهل منها أن الإنسان كائن حي طبيعى؟

٦- وهل تفترض الحرية القيد والجبر والقهر والإلزام بالضرورة؟

٧- وهل تشكل الأشياء وقوانين الطبيعة عوائق دون الحرية؟ وكيف؟

٨- ما مدى انطباق حكم الضرورة ومبدأ التحدد على حركات الحيوان من جهة وأفعال الإنسان من جهة أخرى؟

٩- وهل تأثير الضرورة والتحديد يقتصر على "مدى" الحرية، أم يمتد أيضا إلى نوعها وكيفيتها؟

١٠- إذا رأينا أن الزمان قيد عظيم على أفعال الإنسان، فما طبيعة صلته بالحرية على وجه التدقيق؟ وهل يستطيع أحد الخروج، على وجه ما من الوجوه، على الزمان؟ بالخيال مثلا؟

١١- وربما عممنا وقلنا: هل يستطيع أحد من البشر الخروج من جلده؟

١٢- كيف نكيف ما يمكن أن نسميه "القمع الذاتي للحرية"؟

١٣- هل الحاجة إلى القيود أمر ملازم لواقعة الحرية، بحيث لا نستطيع أن نفكر في الحرية دون أن نفكر في القيود، وبالعكس؟

١٤- وهل يتغير تصورنا عن قيود الحرية بحسب تغير تصورنا عن طبيعة الإنسان؟ ولنقل على سبيل المثال: هل الكائن «الإنساني» في النهاية، حيوان يحتاج دوما إلى قيد وقيود؟

١٥- وما دمنا نحلق في أجواء من الخيال، فلنتساءل: ما وجه حرية الملَك؟ وما وجه حرية الشيطان؟

١٦- هل وجود القيود والموانع والحدود في وجه الحرية إنما ينبع من أن في التكوين الإنسانى، لسبب أو لآخر، ميلا لا تسهل مقاومته نحو الخضوع؟ وأليست العادة والتكرار نوعا من الخضوع؟ وكذلك التقليد؟ (نعرف أهمية التقليد في إقامة الحياة الاجتماعية).

١٧- بل فلنقل: هل هناك في التكوين الإنساني ميل طبيعي لمحبة القيود، وأن هذا الميل هو المعادل لما يمكن أن نفترض أنه رغبة خفية، ولكنها مؤثرة وقائمة، في العودة إلى الوضع الجنيني في رحم الأم؟ وهل يشكل هذا، على الأقل، أرضية إيجابية لما يمكن أن نسميه "وجدان مقاومة الحرية"؟

١٨- وهل نستطيع أن نقول إنه لا حرية إلا في مواجهة الآخر؟ فيكون حضور الآخر، على نحو ما من أنحاء الحضور، ضرورة، في ممارسة الحرية، وضرورة كذلك النيل منه والانتصار عليه بطريقة أو بأخرى؟ وهل يمكن أن نقول إن حي بن يقظان كان حرا على أي نحو من الأنحاء؟

١٩- هل من وضع منظم لمهددات الحرية من نحو سيطرة الآخر والخوف الذاتي؟

٢٠- وكيف نضع الحديث عن "سوء استخدام الحرية" ؟

٢١- هل هناك استخدام "سوى" و"صحيح" لمُكنة الحرية، وآخر "مرضى" و"سيء" لها؟ وهل للحرية "أمراض"، حتى نتحدث عن "أمراض الحرية" ؟ وهل التطرف أقرب إلى المرض، والتوسط أقرب إلى الصحة؟

٢٢- هل يفيدنا في الحديث عن الحرية وعن القيود التي عليها مثال مفسر النص ومدى حريته أمامه والقيود التي يشكلها، في مواجهته، ذلك النص، ومثال تعامل الفنان النحات مع الحجر الخام الذي يريد أن يستخرج منه تمثاله؟

٢٣- هل نضيف إلى معوقات الحرية: خداع الذات، خيانة حقوق الذات، الخوف من الخطأ، اليأس، الافتقار إلى روح المبادرة، نقص التربية والتدرب على ممارسة الحرية، وعدم الأخذ بروح الاقتحام... وما شابه؟

جـ- أسئلة العلاقات

حيث إن مشكلة الحرية تظهر في إطار التجربة الإنسانية عامة، فإنه لا مفر من أن تكون للحرية، أو لعدمها، علاقات مع كثير من جوانب تلك التجربة، إن لم يكن مع سائرها. وهكذا ينبغي أن توضع أسئلة علاقات الحرية مع القانون والتنظيم (بأنواعه) والقاعدة والثورة والسلطة والمصلحة والمنفعة والسعادة والحقيقة والخيال واللعب والعدالة والمساواة والزمان والتربية والثقافة والجماعة والوعي والعقل، وغير ذلك كثير.

د- أسئلة نتائج الحرية ومغزاها

١- هل الحرية غاية بذاتها أم هى وسيلة لغيرها؟ أم هي مجرد حالة؟ وهل يمكن أن نتحدث عن "غاية الحرية" ؟

٢- هل هى "قيمة" ؟ وبأي معنى؟

٣- هل هى مزية؟ ولم؟

٤- هل هى أمر عادي؟ أم استثنائي؟

٥- هل هى نافعة بالضرورة؟ أم تكون كذلك أحيانا وحسب؟ وهل هى ضارة؟ ومتى؟ أم هى خارج ميدان النفع والضرر؟

٦- ما تأثير الحرية، من حيث الفاعلية والغلّة، على النشاط الاجتماعي بوجه عام وفي ميادينه النوعية؟

٧- وما مدى ارتباط الحرية بالمسئولية والتبعات الناتجة عنها؟

٨- وهل يمكن الحديث عن "أخطار" الحرية؟

٩- وهل لها "ثمار" ؟

١٠- هل يمكن القول إن الحرية هى النصيب الإنساني من الألوهية؟

١١- وإن الإنسان بالحرية يخرج، قدرا من الخروج، على نطاق الطبيعة؟

هـ- سؤال الإمكان

ما وضعنا هذا السؤال في نهاية قسم الأسئلة إلا لأنه أهم الأسئلة على الإطلاق، ولو حدث وكانت الإجابة عليه بالنفي، إذن لما كان لسائر الأسئلة السابقة من معنى ولا محل. ومن جهة أخرى، فإن كل حديثنا في هذا البحث سوف يكون، في الواقع، حديثا عن هذا الإمكان وتأسيسا له، بحيث إن كل دراستنا هنا هى إجابة، فى المحل الأول، عن سؤالين كبيرين: هل الحرية ممكنة؟ وعلى أية أسس؟ وهل هى قائمة؟ وما دلائل هذا؟

فهل الحرية ممكنة؟ أم أن ما يترائى لنا بشأنها إنما هو مجرد وهم أو خداع ذاتي؟ وإذا كانت أمرا قائما واقعا، فما علامات هذا؟ وهل هناك اتفاق عام على أنها

أمر واقع؟ ومن المفهوم أن مسألة الإمكان مسألة نظرية، تحتمل البرهان العقلي، أو شبه العقلي، وتحتمل الإجابات المثبتة والنافية على السواء. أما مسألة الواقع، فقد يبدو أنها يمكن أن تحسم بالإشارة إلى "وقائع"، ولكن الحق أن الأهم من الإشارة إلى ما قد يبدو وكأنه كذلك هو " تفسير" تلك الوقائع، فنعود من جديد إلى المناقشة النظرية.

إن سؤال إمكان الحرية هو السؤال التأصيلي (الفلسفي) على الحقيقة، لأنه سؤال عن مبدأ، والإجابة عنه بالإشارة إلى الأسس المقيمة لهذا الإمكان هى الإجابة الأصولية حقا. ويمكن، إذن، أن نميز بين عدة أنواع من الأسئلة الأساسية التي تبدأ بسؤال الإمكان والتي فصلنا القول بشأنها فيما سبق:

١- فهناك، أولا، سؤال: هل الحرية ممكنة؟

٢- وهل هى قائمة بالفعل، على نحو أو آخر؟

٣- ثم هناك سؤال الماهية والصفات: فما هى وما سماتها؟

٤- وسؤال المظهر: ففيم تظهر وكيف تتجسد؟

٥- وسؤال الحدود: فمتى وأين تظهر أو لا تظهر، تكون أو لا تكون؟

٦- ويليه سؤال القيود والعوائق.

٧- ثم سؤال الشروط: فما الشروط الواجب توافرها لكي تظهر الحرية، بعد إمكانها، إلى حيز الوجود الفعلي؟

ومن الواضح أن هناك فئة قوية الصوت، وإن كانت قليلة العدد على مستوى المنظرين، أجابت بالسلب عن سؤال الإمكان. وربما أمكن أن نضيف إليها فئة أخرى مختلفة بعض الشيء، هى التي يمكن تسميتها بالقائلين بعدم الحاجة إلى الحرية لانتفاء الفائدة منها وعدم ضرورتها لتفسير الأفعال الإنسانية. وهذه الفئة وتلك ينبغي أخذ مواقفها في الاعتبار في أية دراسة جادة لأسس الحرية ثم لطبيعتها.

رابعا: طريقة التناول وخطة البحث

إذا كنا نؤكد على ترك الباب مفتوحا أمام شتى المواقف وشتى الإجابات على أسئلة إمكان الحرية وقيامها وغير ذلك، فإننا سوف ننطلق من تقرير مؤقت يقول إن

كثيرا من البشر يحسون، في لحظات أو أخرى، أنهم أحرار يقدرون على اختيار دون اختيار، ويفعلون فعلا ويرفضون القيام بفعل آخر، ويصادقون هذا ويهملون ذاك، ويسعدون أحيانا بما اختاروا وفعلوا، ويؤنبون أنفسهم، أحيانا أخرى، على أمور قاموا بها، ويتحدثون أو يؤثرون الصمت، ويؤيدون هذا ويعارضون ذاك من بين الآراء أو الأشخاص، وقد يتحمل البعض منهم الموت راضيا ويسعد بالسعي نحو الاستشهاد. كل هذا أمارات على وجود الحرية في الواقع، ووجودها في الواقع يفترض إمكانها بالضرورة. والآن، فإن سؤالنا هو: ما هى الأسس واجبة التوافر حتى يكون هذا الإمكان أمرا مقبولا، ولكي ندرك، من بعد ذلك، أن وجود الحرية هو أمر حقيقي، وليس وهما ولا خداعا ذاتيا؟ وهل هناك فى التكوين الإنساني وفى الممارسات الإنسانية الأساسية الحميمة ما يؤيد القول بقيام الحرية بالفعل؟

ومن الواضح أننا لا نبدأ، منهجيا، بتقرير شيء حسماً، وإنما بحثنا بحث استطلاعى وتأسيسى بالمعنى الأدق لهذه الكلمة الأخيرة. ومع ذلك، فإننا نستخدم كلمة "الحرية"، فوجب أن نشير إلى المعنى الذى نعطيه، فى هذا التناول الفرضى، لها. وهكذا فإننا ننطلق من تعريف للحرية يترتب عليه تقسيم ثلاثى لها. أما التعريف فهو: "الحرية هى اسم يطلق على القدرة على الاختيار بين بديلين عند الكائن الإنسانى، ثم على الفعل الناتج عن ذلك الاختيار". والقسم الأول من التعريف، وهو الأساس والأهم، يشير إلى عمليات ذهنية محضة هى التى سوف نطلق عليها "الحرية العامة" و"الحرية الداخلية". أما القسم الثانى من التعريف فإنه يشير إلى تحقيق الاختيار فى مظهر خارجي. وهذا المظهر الخارجى، أى الفعل، قد يتخذ مسرحاً له جسم الشخص وحده، فتظهر أمامنا "الحرية الذهنية الجسمية" التى تقتصر على حرية تحريك أعضاء الجسد الإنسانى دون ما صلة مباشرة بالعالم الخارجى أو بالآخرين. من جهة أخرى، فإن الفعل الناتج عن الاختيار قد يتخذ مظهراً له تأثيرات يحدثها فى العالم أو فى الآخرين، وهذه التأثيرات، بشكليها، تحدث أمام الآخرين بالضرورة إما معجلاً أو مؤجلاً، ولهذا فإننا نسمى هذا القسم الثالث من الحرية باسم "الحرية الاجتماعية" أو "الحرية الموضوعية" من حيث إنها تظهر خارجيا.

وسوف نبحث فى هذا الكتاب عن الأسس الوجودية التى يمكن أن تكون عماداً لإمكان الحرية، وذلك فى الباب الأول منه، ثم عن تلك الأسس الحيوية والذهنية التى تتوفر فى كل تكوين إنسانى، والتى تسمح بإثبات تحقق المظاهر التأسيسية للحرية على النحو الذى نكون قد عرفناها عليه، وذلك فى الباب الثانى، ثم ننتهى، فى الباب الثالث، باستخراج ما ينتج عن هذه الأسس جميعا بأنواعها من نتائج على ما يمكن أن تكون عليه طبيعة الحرية والحدود والقيود التى يمكن أن ترد عليها، وذلك على نحو مركز، فى إطار هذا البحث المخصص "لتأسيس الحرية".

الباب الأول

الأسس الوجودية للحرية

يتعرض هذا الباب لتفصيل القول فى التأسيس الوجودى للحرية. ونقصد "بالتأسيس الوجودى" الإجابة عن سؤال: ما هى الشروط الوجودية، نسبة إلى الوجود الموضوعى، المقتضاة حتى تصبح الحرية أمراً ممكنا. وبعد فصل تمهيدى حول بعض العموميات المتصلة بهذا الموضوع ككل، فإننا نبين أن هناك مبادئ أو أسسا أربعة كبرى لا يمكن أن تقوم الحرية إلا بها، وهى: التعدد والتغير والإمكان والحدوث، وأنه يخرج من عباءة المبدأ الأكبر من بين تلك المبادئ، وهو مبدأ التعدد، عدة أسس ثانوية ولكنها ذات شأن فى إمكان قيام الحرية، وهى: التفرد، والغيرية، والتنوع، والاختلاف، والتجاور، والتشابه. وفى دراسة هذه المبادئ أو الأسس جميعا نتناول طبيعة كل واحد منها وجوانبه وسماته، ونظهر وجه صلته بالحرية، ونبين أنه أمر قائم بالفعل، وقد نتعرض لمناقضات بعض تلك المبادئ، كما قد نبرز بعض المشكلات التى يثيرها هذا المبدأ أو ذاك.

الفصل الأول

مقدمات

هذا الباب الأول بأكمله هو إجابة عن سؤال: ما هي الشروط الوجودية المقتضاة حتى تصبح الحرية ممكنة وحتى تصير واقعة فعلية؟ وسوف نبين أولا ما نعنيه بالوجود، ثم نقرر أن هناك أسساً وجودية عديدة، ولكنها تنتج كلها عن أساسين كبيرين هما: التعدد والتغير. وسوف تفصل الفصول التالية في طبيعة تلك الأسس، كما سوف تبحث في مدى توافرها، وقد نجد ضروريا بيان فساد موقف من يقول بإنكارها، أما ما قد ينتج عن هذا كله من نتائج على الحرية فسوف نخصص له حديثا وافيا في مكانه (فى الباب الثالث).

مقدمة حول بعض العموميات

لمَ نبدأ من الوجود ومن الأسس الوجودية للحرية؟ لأن الحرية، على صحة فرض إمكانها وقيامها، هى، في جوهرها: فعل ونشاط ووعي، ويقوم بكل ذلك الكائن الإنساني في إطار كبير هو العالم المحيط، وفي مواجهة الأشياء والآخرين. هذه إجابة أولى. إجابة ثانية تقوم في أننا ننطلق من مقدمة تقول إن الوجود مقدم على الفكرة وعلى المعرفة وعلى الرغبة وعلى المشيئة؛ لأنه شرط لهذه جميعاً، وهو الإطار المحيط بها بالضرورة. من هذين الجانبين، إذن، لابد من البدء بالحديث عن الشروط الوجودية للحرية. ثم هناك إجابة ثالثة أكثر تخصيصا، وهى تقول إن الحرية لا يمكن أن تكون بغير التعدد والتغير، وهما أمران وجوديان، ويتعين إثباتهما أولا، إن إيجابا أو سلبا، أو إظهار أنهما قائمان على الأقل. ومن

الواضح أن كلا من الإجابة الأولى والثالثة تعتمد على أساس ضمني، هو قولنا بأن الإنسان كائن طبيعي، وأنه بالتالي جزء من الطبيعة. ولنكتف بهذا الإثبات هنا.

إن هدفنا من الحديث عن الأسس الوجودية للحرية هو إظهار هذه الأسس، أي "الكشف" عنها، وبيان طبيعتها وجوانبها البارزة، وتحديد وجه ضرورتها من حيث إمكان الحرية وقيامها. إن همنا هو "الإشارة" إلى هذه الأسس، أكثر بكثير من "البرهنة" عليها، وإن كنا سنفحص المواقف المنكرة لبعض هذه الأسس من أجل تفنيدها، أو من أجل بيان أسباب رفضها على الأقل. ومن نافلة القول أن هذا الفحص ليس دراسة لموضوعات مسألة الوجود لذاتها، من حيث أصل الوجود وطبيعته وعدده وغير ذلك، إنما ما يهمنا هو ما يتصل منها بمسألة الحرية، وفي حدود هذا الاتصال.

ومن الظاهر أن موضوع الحرية موضوع خلافي، وكذلك الحال أيضا بشأن الوجود. ونقصد "بالموضوع الخلافي" أمرا يمكن أن تتعارض الآراء والمواقف والنظريات بشأنه تعارضا شديدا، إلى حد النفي المتبادل، مع القدرة على إبراز براهين أو أدلة أو دلائل أو تبريرات، في أي من الاتجاهات، ويكون لكل منها ما يعضده، إن كثيرا وإن قليلا، ولكن لا يكون أي منها عاريا تماما عن أي سند كان. ونحن نعي هذه الاختلافات، ونطلب من الجميع أن يعترفوا بحق كل المواقف على السواء في نيل فرصة للتعبير عنها والدفاع عن نتائجها، بل إننا لنجد واجبا على صاحب أي موقف معين أن يكون منتبها إلى مكامن القوة لدى الموقف المقابل، وأن يأخذ عناصر القوة هذه في اعتباره عند بناء موقفه هو. وبناءً على هذا، فإننا سنحاول النظر في كل معالم الموضوع وعلاماته، في تلك الإيجابية وفي مقابلاتها السلبية على السواء، إلى حد أن نكون منتبهين، ليس إلى ما يكون في الوجود من عوامل متوافقة مع الحرية وحسب، بل وكذلك إلى تلك التي قد تؤدى إلى تقييد مدى الحرية، أو حتى إلى القول بعدمها. إن الدافع وراء هذا الحديث هو الرغبة في إدراك الأمور على ما هى عليه، وليس على ما نحب لها أن تكون أو ألا

تكون. ولهذا، فإننا نريد أن نبتعد بكل قوتنا عن أن يكون موقفنا النظري "تبريرا" لمصلحة ما، من أي نوع كان، أو تأييدا غير مباشر لتوجه اجتماعي أو سياسي أو لآخر. إننا نود أن ننظر إلى الوجود باستقلال، بعينين مفتوحتين كل الانفتاح، وبعقل يستهدف النزاهة بكل ما يستطيع من قوة.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحرية فيها جانب الوعي إلى جوار جانبي الفعل والنشاط. ولعل هذا أن يكون تجسيدا جزئيا، في مجال الحرية ذاك، لمسالة جد جوهرية توضع كلما فكر المرء في طبيعة الوجود وخصائصه ونتائجه، تلك هى مسألة المقابلة الدائمة ما بين الفكرة والشيء، ومن ورائها المقابلة بين المجرد والعيني، والتصور والواقعة، بل قل، بوجه عام، بين ما هو داخلي في الإنسان وما هو خارج عنه، أو خارج عن ذهنه على التحديد. وينتج عن هذه المقابلة سؤال خطير: هل تكون كل فكرة في الذهن مقابلة دائما لشيء فى الخارج؟ وما هو هذا "الخارج" ؟ هل لابد أن يكون مادة، أم يمكن أن يكون كيانا من نوع ما، لا يدركه إلا الذهن، ولكنه مستقل عن الذهن، أو هو "موضوعي" بإزائه، أي يقوم بإزائه مقام الموضوع الخارجي المستقل؟ ثم لنرجع إلى جانب "الفكرة": فهل الفكرة، من حيث هى حالة ذهنية تحدث في الدماغ، هل الفكرة "واقعة" من نفس نوع سقوط ورقة الشجرة على الأرض؟ أي إلى أى حد تكون الحالة الذهنية حدثا لأشياء؟ إن علينا أن نضع هذه المقابلة بين الفكرة والشيء نصب أعيننا على الدوام، حيث إن قدرا هاما من إشكالية الحرية ينتج عن المسافة القائمة بين الداخل والخارج، وعدم الموازاة الشاملة بينهما.

ومادمنا بصدد الحديث عن التقابل بين الذهني والخارجي، فإننا نشير، في هذه المقدمات إلى الأسس الوجودية للحرية، إلى أن من صعوبات الحديث عن الوجود وخصائصه أن الكثيرين يظنون أنه بإمكانهم الحديث عنه "في ذاته" وفي يقين تام، هذا بينما أن سؤال: كيف ندرك الوجود؟ فضلا عما يسبقه من التساؤل حول إمكان ذلك أولاً، ليس مضمونا الإجابة عنه إجابة إثباتية واضحة شافية. وربما

كان الحال، على الحقيقة، هو أن الوجود يتهرب منا، ونحن لا نكاد ندرك منه إلا أطرافا متفرقة. كيف لا، ونحن لا نستطيع، بالضرورة، الإحاطة بالوجود في كله؟ وكيف لا، والمجهول عندنا أعظم مدى، بكثير، من الفتات الذي نعرفه؟ إن هناك أمورا قد تبدو أمامنا "بديهية"، وما هى ببديهية، أو ربما تكون على هذا المظهر لا لشيء إلا بتأثير الإلف والتكرار. وفي الحق، فإننا مضطرون إلى تحديد طبيعة الوجود على أساس خبرتنا المعرفية، بينما هذه الخبرة محدودة جدا، فضلا عن آفات أخرى كثيرة قد تصيبها، وليس أقلها أن معرفتنا محدودة بطبيعة جهازنا العصبى، ولو افترضنا أن الحشرات الطائرة أو النمل تدعي إدراك الوجود، إذن لكان إدراكها له عجيبا جدا في أعيننا. فهل هناك من اعتبارات تؤيد، ولو بعض التأييد، أننا ندرك الوجود "على ما هو عليه في ذاته"، ولو في بعض الجوانب وعلى نحو أو آخر؟ لقد عرضنا، في مكان آخر، اعتبارا نراه أقوى الاعتبارات في هذا السبيل، وهو أننا أنفسنا جزء من الوجود، وجهازنا العصبي متجانس مع الوجود. ولكن هذه الإجابة لا تؤدى إلا إلى أننا قادرون على إدراك الوجود، ولكن من بعض الجوانب وحسب. ثم هناك هذا الاعتبار العملي: إننا نتعامل مع الوجود، وكثيرا ما ننجح في تعاملنا، دلالة على أننا نستطيع الوصول إلى إدراكه على نحو ملائم أو مناسب، على الأقل في إطار المدى الذي تتيحه لنا إمكانات جهازنا العصبي. وفي المقابل، فإن الخطر عظيم أن نسقط على الوجود أفكارا وأطرا هي من خلق تكويننا النفسي من حيث إننا كائنات هشة في العالم. وهكذا، قد تكون مفاهيم الثبات والقوة، على سبيل المثال، إسقاطات من عند أنفسنا على العالم، لا لشيء إلا لأننا نفتقدها، أو نفتقر إليها كثيرا على الأقل. ولا نتحدث عن الأفكار المسبقة التي تدفع إليها مصالح من أنواع مختلفة، اجتماعية ودينية وشخصية وغيرها، والتي نتوهم أننا أخذناها من الوجود، بينما هى من صنع أدمغتنا.

فما السبيل إذن؟ إن علينا، أولا، أن نعي مخاطر الطريق ومزالقه، ثم علينا، ثانيا، احترام الوقائع بقدر ما نستطيع إثباتها والاتفاق عليها. إن هؤلاء الذين يهيمون

في سموات التصورات، ويخيطون أثوابا، رائعة من غير شك، ولكنها من مجردات خالصة خلقتها أذهانهم خلقا، ثم يدعون أن ما خلقوه "هو" المقابل للوجود، بل يدعون أحيانا أنه هو هو ، هؤلاء لا يقدمون أصولا للتجربة الإنسانية، بل يقدمون أعمالا فنية توضع في مصاف ما ينتجه الخيال. ولكن، ليس معنى أننا ننادي باحترام الوقائع أننا لا نقول باللجوء إلى الأفكار، فما أبعد هذا عنا، لأن الوقائع متناثرة، وقد تكون شحيحة حقا في بعض الميادين، أو صعبة الوصول إليها، كما أنها تحتاج دوما إلى تفسير، فتأتي الأفكار لتربط وتكمل وتنظم ولتكتشف أصولا من وراء الوقائع، لابد من القول بها، ولو على سبيل الافتراض، من أجل صيانة مظهر التجربة الإنسانية المشتركة، ومن أجل تقديم صورة شاملة معقولة ومفهومة، يكون فيها، على السواء، تنظيم للمعرفة وتأسيس لها، وهداية للعمل وتوجيه.

ولابد من الإشارة هنا، ابتداء، إلى أننا نرفض الانطلاق من الموقف المادي الذي لا يرى في الوجود إلا أشياء تلمس. ولنقل، في إيجاز شديد، إن الأشياء موجودة، نعم، ولكن هناك إلى جوارها نماذج وعلاقات وقواعد وقوانين وأشكالا رياضية، ولكنها مما لا يمكن إدراكه إلا بالذهن، إلى جوار أمور أخرى. إن علينا أن نقول إن الذهن ضروري، في تجربتنا المعرفية الإنسانية، ضرورة العالم، لأن الذهن هو الذي يقوم بالتنظيم والتوحيد والتشميل والتأصيل، وهى أمور كلها ضرورية لقيام المعرفة، فلا معرفة بالجزء إلا في إطار الكل. إن الذهن هو الذى يبحث عن الثابت والدائم، أيا ما كان مضمونه. وفي المقابل، وفي نفس الوقت، فإننا ننطلق من موقف يرى أن العالم الخارجي يوجد وجودا مستقلا عن العارف، وهو ما لا يمنع من القول بأن الإدراك المعرفي يتأثر لزوما بإمكانات العارف وأدواته ويدور في إطار قدراته. ولا نقدم، هنا، من دليل على أسبقية وجود العالم على وجودنا، وعلى استقلال وجوده عن معرفتنا له، إلا هذا الدليل غير المباشر، ولكنه، في رأينا، ذو قوة عظيمة حاسمة: أن المعرفة العلمية المتراكمة أثبتت، بما لا يدع مجالا للشك أمام الجميع، أن ظاهرة الحياة، ونحن البشر أنفسنا بالتالي، إنما

هى ظاهرة تالية على ظواهر أخرى سبقتها إلى الظهور في الكون، ولا ندري إن كانت توجد أم لا على كواكب أخرى غير كوكب الأرض، وعليه فإن العالم كان موجودا من قبل ظهور الحياة ومن قبل ظهور البشر، بل كان لابد أن يوجد على حالة سابقة على الحياة من أجل أن تظهر الحياة ذاتها ويظهر البشر.

الـوجـــود

إن "الوجود"، فى المحل الأول، كلمة، وهى اسم معنى فى اصطلاح النحو، على وزن "فُعول"، و"اسم المعنى" هو ما يمكن أن يقابل "التصور المعنوى" فى اصطلاح الأصوليات. الوجود إذن إطار تصورى، ومن هذه الناحية فإنه أمر يخص الذهن. وإذا كان كل أمر يفرضه الذهن يتمتع بصفة الوجود هذه، وبهذا يكون الوجود، بالفعل، أعم المفاهيم، لأنه لا شىء يضعه الذهن أمامه إلا وكان موجوداً على وجه ما من أوجه الوجود، إلا أن "الوجود" الحقيقى ليس هو "الوجود" الذى هو مجرد تصور كما رأينا للتو، إنما هو "الشىء" أو "الكيان" المتعين على نحو ما من أنحاء التعين، والذى يتصف بالوجود فيصبح "موجوداً". نريد أن نقول إن "الموجود"، ومن ثم "الموجودات"، سابق على "الوجود" التصورى، أى أن المتعين الجزئى سابق على المجرد. والموجود المتعين الجزئى يسمى باسم "الشىء"، على إطلاق ذلك الاسم. ويصبح "الوجود" أعم ما يمكن إطلاقه على الشىء. هذا هو الفهم الصحيح الأول الذى ينبغى أن يربط إلى اسم "الوجود".

ولكن هذا الاسم قد يعنى، أحيانا كثيرة وفى استخدام مرن للكلمة، "مجموع الموجودات"، فيصبح هكذا دالاً على مجموع ما يتصوره الذهن إيجابا، وعلى "العالم" بوجه خاص، أو على "كل شىء"، وبخاصة كل شىء يتمتع بقدر من الاستقلال عن الإنسان. وهذا هو المعنى الذى سوف نستخدمه أثناء حديثنا الحالى. ويمكن أن نقول إن الموجودات إما مادية، أى ذات حيز وكتلة، وإما تصورية،

ومثال الأولى ورقة الشجرة والقطة والكرسى وحبة الرمل، ومثال الثانية الأعداد وأسماء المعنى والصور الخيالية وكل ما هو انتاج خالص للذهن. والوجود، فى المعنى العام الذى أشارت إليه السطور السابقة للتو، يشير على الخصوص إلى تلك الموجودات المادية القائمة فى العالم الخارجى المستقل عن الذهن الإنسانى، ومنها الجسم الإنسانى ذاته من حيث هو جسم، ولكنه، منطقياً، ينبغى أن يتسع ليشمل الموجودات المادية منها وتلك التصورية على حد سواء. وفى هذا التصور يصبح الوجود ما يمكن الإخبار عنه، لأنه موضوع للإدراك، كما يمكن أن نقول، من وجه آخر، إنه ما يمكن أن يكون إما مؤثراً أو متأثراً، أى فاعلاً أو منفعلاً، بأوسع ما تتحمله هذه المصطلحات من معان، كما يمكن أخيراً استعمال كلمة "الوجود" بمعنى "كل الموجودات"، لنعود إلى ما كنا نقوله فى أول هذه الفقرة.

ولكن هذا التعريف الأخير للوجود، بمعنى مجموع ما هو قائم فى العالم، ينبهنا إلى أن الوجود ليس مجرد "أشياء" فقط، فضلاً عن أن تكون تلك الأشياء أشياء منفصلة يقوم كل منها بذاته بغير جامع، إنما الوجود أشياء فى كل، وتقوم بينها علاقات فى إطار ذلك الكل، وعنها تحدث تفاعلات نسميها باسم العمليات. الوجود إذن أشياء وعلاقات وعمليات فى إطار كلى. والكل ليس فقط ما هو خارج عن الشىء، بل إن كل شىء يمكن اعتباره، بذاته، كلاً على مستواه. وعلى هذا، فإذا لم يكن من الممكن أن نتوهم أن أى شىء يمكن أن يكون كائنا مطلقاً يقوم فى ذاته وبذاته، فإنه لابد، من الناحية الأخرى، أن نعترف بأن كل شىء من الأشياء هو كيان مفرد، إلى درجة إمكان اعتباره، نسبياً، "كلاً" بذاته. إن أى شىء لا يمكن أن يقوم منفصلاً عن كل الأشياء، ولكنه مع ذلك ذو قوام مفرد متميز. بعبارة أخرى، إن الشىء شىء، ولكنه شىء ذو علاقات بالضرورة. إنه مفرد، ولكنه جزء فى كل. إنه، فى نفس الوقت، مفرد وجزء. هو كيان، ولكنه يتفاعل مع الآخر ومع الكل فى ذات الوقت.

وابتداء من إدخال منظور العلاقات والعمليات في الوجود تظهر أمامنا كوكبة هامة من المفاهيم الأصولية، من مثل الصفات والفعل والانفعال والكون والفناء والتركيب والبساطة والتحولات والذاتية والقائم والممكن، والتشابه والاختلاف والتجانس والتضاد، والزمان والمكان، والنمط والنماذج والشكل والقاعدة، والكم والكيف، والمجموع والعنصر، والجسم والتكوين، والمقولات، إلى غير ذلك.

الفصل الثانى

الأساس الوجودى الرئيسى الأول للحرية الإنسانية: التعدد

الوقائع المثبتة برهان ذاتها، وهى برهان على غيرها، وهى دليل لا يمكن تجاوزه فى الحسم بين التصورات. والتعدد واقعة مشهودة ومحسومة وعلى ألف لون. ولا حرية بغير تعدد، لأن الحرية اختيار بين بدائل، وأخذ ونبذ، وقبول ورفض، وفعل وتوقف، وتقوم بها ذات بإزاء ذوات وأشياء وتصورات. فمن كل هذه النواحى، إذن، لا يمكن قيام الحرية بغير قيام التعدد الوجودى أولاً. وإذا كنا سنعتبر أن أول أساسين للحرية هما التعدد والتغير معاً، فإننا يمكن أن نرى أن لمبدأ التعدد أولوية خاصة، حيث إن التغير نفسه لابد أن يفترض التعدد، لأنه انتقال بين طرفين. لهذا فإن المبدأ الأكبر للحرية هو التعدد، وهو الأساس الذى لا تقوم بدونه.

أما الأساس فإنه الأمر الذى لا يقوم الشىء المعين إلا عليه، أى ما لا ينبنى الشىء إلا بوجوده، أو هو ما يتوقف عليه قيام الشىء باستمرار. (والأصل هو ما يقوم جوهرياً فى مبتدأ الشىء).

وكون التعدد واقعة أمر يشير إليه تعدد الحواس والمدركات والإحساسات والمشاعر الإنسانية، وتعدد أفراد البشر من حولى، ويشير إليه أخيراً وليس آخراً منظر العالم المحيط من أنواع النبات إلى تحركات المياه، ومن حبات الرمل إلى دنيا المجرات السماوية وسائر مكونات الكون البعيد، ومن عدد شعر رأس الوليد إلى مكونات المادة، ثم انظر إلى سلسلة الأعداد وتتالى النقاط الهندسية ولحظات الزمان ولمحات الإدراك وحالات الجسم ودقات القلب ومرات التنفس، وإلى ألوان

الأشياء وأصواتها، وإلى القريب والبعيد، ولتعد من بعد ذلك إلى عدد أصابعك وإلى عينيك وأذنيك، لتجد فى كل هذا وفى غيره مظاهر للتعدد، ودلائل على قيامه كواقعة لا يمكن إنكارها.

وربما أمكن لنا أن نقول إن التعدد هو سيد أول مظاهر حياة الكائن الإنسانى حين يخرج من بطن الأم ويصبح أحد الموجودات الفاعلة فى العالم وأمام الآخرين: ذلك هو مظهر لحظة الميلاد، حيث الصياح، نتيجة لاندفاع كميات من الهواء إلى الرئتين، وما الصياح إلا إصدار أصوات متعاقبة، وحيث الانفصال عن كنف الأم الداخلى الدافىء الذى كان يعطى الجنين، فيما نستطيع أن نتصور، وهم التوحد مع الأم من الداخل، فيحدث هذا الحدث الجلل، حدث الميلاد بالانفصال، ويصبح الجنين ثانى اثنين، وربما سمع أصواتاً شتى، وربما تراءت له صور منوعة، وربما أحس باحساسات مختلفة من حيث الدفء والبرودة وغير ذلك، ثم ها هو يميل مرة ومرات إلى جسد الأم الدافىء، فيتراوح شعوره ما بين التوحد والاثنينية، بحسب القرب والبعد، والشبع والجوع، والطمأنينة والجزع. نقول إذن إن تجربة الميلاد الأولى، ونحسب أن لها أثراً باقيا دائماً فى الطبقات التأسيسية الأولى للشعور الإنسانى، هذه التجربة الأولى تقوم فى إطار التعدد بغير نزاع. ولا ريب أن تعدد الحواس وتعدد الأشياء من حول الوليد هما جانبان آخران من أهم جوانب كيانه الجديد. ولربما أمكن لنا أن نقول، مع شىء من المغالاة الجميلة، إنه لولا الأصابع الخمسة المختلفة، والمتعددة بالتالى عدداً وهيئة، لما صار الإنسان إنساناً، أو فلنقل على الأصح إن الكائن الإنسانى أصبح هو ما هو، إلى درجة ما، بفضل تعدد أصابع يديه الاثنتين. ثم انظر إلى العينين، لتجد صورة نفس الشىء المرئى تأتى مختلفة فى كل واحدة منهما، ولكن الجهاز العصبى يقوم بالتنسيق بين الصورتين، وبفضل التعدد يصبح الإبصار أكثر غنى وأكثر دلالة على المرئى.

ويمكن أن نقول إن القول بالتعدد هو إثبات وجود ما سوى الشىء، هذا السوى هو "الغير". وكلمة "التعدد" ذاتها مأخوذة من "العدد"، ولكن يبدو لنا أن العدد

هو الذى يفترض التعدد وليس العكس، لأن العدد هو نتيجة فعل "العد"، والعد هو إعطاء أرقام متتالية لأشياء متتالية، ووجود هذه الأشياء، بالجمع، ووجود أرقام مختلفة هو ذاته، أمران يفترضان سابقية التعدد الوجودى.

ولنقل من الآن إن نفس المجموعة من الأشياء نطلق عليها أسماء التعدد والكثرة والتنوع، ولكن من جوانب مختلفة:

- فالتعدد هو الغيرية من حيث العدد.
- والكثرة هى إثبات ما يتعدى الواحد.
- والتنوع هو اختلاف بين المتعددات من حيث الكيف أو الصفة.
- وعلينا أن نضيف هنا أن الاختلاف هو الغيرية من حيث الفردية.
- وواضح مما سبق أن إدراك التعدد يقترن دوماً بإدراك "الغير".

و تدلنا هذه الإشارات الأخيرة على أنه يمكن أن ننظر إلى المتعدد من منظورات مختلفة: فهناك منظور المغايرة من حيث العدد، ومنظور الكيان المستقل، فكل ما له كيان مستقل يكون موجوداً، قائما بذاته وما عداه يكون غيره، فيحدث التعدّد، وهناك منظور اختلاف وجهة النظر إلى نفس الشىء، الذى تكون له جوانب مختلفة أو وظائف متباينة ولكنه يبقى هو هو، وهناك منظور الإدراك الحسى وما يقاس عليه، حيث يمكن أن يتعدد إدراك نفس الشىء باختلاف الحواس والأوقات والأشخاص... ونلمح هنا أن القول بالتعدد يؤدى بالضرورة إلى إثارة مفاهيم التفرد والتميز وما شابههما، بل ربما قلنا إن القول بالتعدد ينقلنا مما "هو هو" إلى "ما ليس هو". (والحق أن الحرية هى دوما إطلالة على "ما ليس هو").

ويظهر مما سبق أننا نقصد بالتعددية، فى المحل الأكبر، إثبات الكثرة بين الموجودات والظواهر، وذلك لأن هذا النظر هو الذى يهمنا مباشرة من زاوية تأسيس الحرية. ولكن مشكلة التعدد قد توضع على نحو أكثر جذرية، وذلك حين يكون السؤال هو: هل يمكن رد الموجودات المتعددة إلى مبدأ أساسى تتكون منه

سائر الموجودات مع تنويعات عرضية ؟ أو قد يكون السؤال هو: هل يمكن رد الموجودات المتعددة إلى مبدأ أول تخرج منه كل المتعددات، فتكون المتعددات موجودة، ولكنها ترد إلى مبدأ أول واحد، يكون هو الأصل والمنبع والحق والحقيقة؟ ومن المفهوم أن سؤالىْ المبدأ الأساسى والمبدأ الأول يمكن أن يوضعا على هيئة البحث عن الثنائية أو التعددية إما للمبادئ الأساسية أو لتلك المبادئ الأولى. ولكننا لا ننظر الآن إلى الأمر من هذه الوجهة الثانية للنظر إلا لماما، وبحسب مقتضيات الحديث، لأننا نقصد بالتعددية هنا، فى المحل الأكبر، إثبات كثرة الموجودات وتنوعها واختلافها وما ينتج عن كل هذا من نتائج.

إن نتائج التعدد والكثرة والتنوع ظاهرة فى مفردات اللغة ذاتها، ولكنها اللغة من حيث هى مرآة الوجود. لقد أشرنا إلى الفرق عندنا بين تلك الاصطلاحات الثلاثة. وبينما يؤكد مفهوم التعدد، وهو المفهوم الأساسى والأم، على الغيرية وعلى التخارج (أى على أن هناك شيئاً يقوم "خارج" شىء آخر)، فإن مفهوم الكثرة يشير إلى معنى الزيادة. ويمكن أن نقول إن الكثرة هى اجتماع آحاد (أى واحد وواحد وأكثر)، أو هى المجتمع من وحدات، بحيث إن المقصود من الكثرة هو النظر إلى المتعددات من حيث هى مجرد عناصر متجاورة بغير ما اهتمام إلى ما قد يربط بينها. أما فى المتعددات فإننا نجد أنفسنا بإزاء مفردات (جمع مفرد)، أى أن عناصر المتعدد هى المفردات، ويبقى بعد ذلك إمكان دخولها فى تركيب كلى أو أكثر. أما التنوع فهو يشير إلى المتعددات من حيث اختلافها فى الكيف والصفة وما شابه، على نحو ما قلنا من قبل.

وينتج عن التعدد، فيما يظهر من اللغة، الكم والكمية والجمع والمجموع والجماعة والجملة. كما ينتج عنه قيام ما يطلق عليه فى اللغة العناصر والأجزاء والجزئيات والمفردات والأفراد والمكونات. ثم هو يسمح بظهور عمليات أساسية من مثل الربط والفصل والتتابع والتتالى والتضمن والاستلزام والامتداد والتركب والجمع والتحليل والتركيب والبنية، وما شابه. أما عن الكثرة، ونقصد دائما الكثرة المتفرقة، أى محض التجمع، فإنه ينتج عنها إمكان الإضافة والحذف، والانفصال

والانقسام والاستقلال والانفراد والتفرد والترك والنبذ ومقابلاتها، فيظهر الاتصال واللااتصال، والاستمرار والانقطاع، كما تظهر لحظات الزمان. ولعل أكثر ما يناسب مفهوم الكثرة هذا هو حرف العطف " و". أخيراً، فإن التنوع يظهر لغويا فى مصطلحات التشابه والتباين والاختلاف، والتمايز والتفرق والفرق والفارق والفرقة والتفرقة، وفى التناظر والتكافؤ والتأليف والاتفاق والتوافق، وفى ظهور صفات واختفائها وفى التجددات والتحولات بأشكالها، حتى نجد أنفسنا أمام المِثل والشبيه وأمام الضد والنقيض، وأمام الاقتران (مصاحبة شىء أو ظاهرة أو صفة لأخرى اطراداً) والتعاقب من حيث الزمان.

وإذا كان التعدد واقعة وجودية أولى ومطلقة، إلا أنه يفترض، منطقيا، مفاهيم: الموجود، الشىء، الكيان، وعلى الأخص مفهوم الاستقلال. وحين نجمع مفهوما الشىء والاستقلال يظهر لنا مفهوم "المفرد"، وحين نطبق عملية العد على المفردات يظهر مفهوم "الواحد" وما يترتب عليه.وعلى هذا، فإن "الواحد" هو نتيجة للتعدد، وليس شرطا لقيام التعدد. وإذا ما قيل إنه ينبغى، على الأقل، أن نقول إن التعدد يفترض "غير الواحد"، قلنا إن هذا يعود إلى معنى "الاستقلال"، فعندما يكون لدينا شىء مستقل عن آخر، فإنه يكون عندنا "غير واحد". وقد سبق أن قدمنا التعدد على الكثرة، والكثرة هى التى تضيف واحداً إلى واحد، كما بينا أن الكثرة والتنوع هما وجهان للتعدد، فلا تنوع إلا بعد التعدد. والتنوع يأتى بالاختلاف، لذلك فإن التعدد سابق على الاختلاف ولا يفترضه، خاصة وأن التنوع قد يقوم بين المتشابهات إلى درجة أو أخرى.

وربما احتاج ما وراء مفهوم "الاستقلال" إلى بعض استجلاء تفصيلى، ولكن هذا البحث ليس مجاله، فنكتفى بالقول إن الاستقلال يدور فى فلك مفاهيم الحد والنهاية، كما أنه ربما افترض العدم، أو افترض، على الأقل، الفراغ الفاصل بين شيئين، وهو ما نقترح تسميته باسم "المسافة البينية"، أى المسافة، من أى نوع كانت، ومنها المسافات المعنوية، التى تقوم "بين" شىء وشىء آخر، فلا استقلال ولا تعدد بدون هذه "المسافة البينية". ويرتبط بالتعدد على الفور إمكان التركيب

وظهور المركبات، وذلك فى مقابل "البسيط". وإذا كان التعدد هو الذى يقف وراء ظاهرة العطف فى النحو، إلا أنه يكمل العطف ظاهرة البدائل: إما... أو... ومن نافلة القول أن التعدد يسبقه فى التصور مفهوما المقدار والجسمية.

وبصفة عامة، فإننا نكون بإزاء تعدد فى الحالات التالية:

أ - إذا اختلف كيان عن كيان.

ب- إذا اختلفت الصفات التى لنفس الشىء.

جـ- إذا اختلفت حالات نفس الشىء.

د- عند استخدامنا للأعداد واللغة.

ونقول إن هناك كيانا وإنه يختلف عن كيان آخر حينما يقوم الشىء أو الأمر بذاته، على الأقل نسبياً، ويصبح هكذا كيانا، واقعيا أو تصوريا، مع إمكان تعقب درجات عدة من الاستقلال والتبعية.

ولا نجد حاجة تدعو إلى "البرهنة" على التعدد، ولا إلى البحث له عن أساس وجودى أو عن أصل، والعلة فى الحالتين واحدة: أن التعدد واقعة وجودية أولى ومطلقة، وبالتالى فإنها لا يمكن البرهنة عليها ولا البحث وراءها عن أساس أو أصل. وإنما يمكن تعزيز هذا التقرير بمحض الإشارة إلى أن الإدراك، بأنواعه، والتعبير اللغوى، يعتمدان بالضرورة على حقيقة التعدد ويفترضان قيامه وجودياً. ويمكن اعتبار هذا "حجة"، وإن تكن ذات طابع خارجى، وتضاف إليها حجة أخرى من نوعها، وهى ذات ثقل هى الأخرى، والتى تقوم فى أن الذهن لا ينى ينتقل من إدراك إلى إدراك، وتظهر خلال هذا شتى التصنيفات لتجميعات الأشياء، كما تظهر "المقولات"، وهى متعددة بالضرورة. ويمكن اعتبار ظاهرة التصنيف وظاهرة المقولات، وهى فى الحق نوع من التصنيف، معاً حجة ثالثة على حقيقة التعدد. وحجة رابعة: كل كائن بشرى هو تكوين فريد رغم تشابهه فى التكوين الحيوى مع الآخر (وما الإشارة إلى تفرد شكل بصمة كل إصبع إلا تنويع على هذا القول). ثم

حجة خامسة يظهرها كون المخ البشرى ذا أجزاء ووظائف وعمليات وخلايا شديدة التعدد والتنوع.

إن مظاهر التعدد وأشكاله لا يمكن أن تعد ولا أن تحصى، وإنما نشير وحسب، فى هذا الصدد، إلى بعض الأمور الجانبية للنظر. لقد رأينا أنه لا مفر من الإقرار بوجود التعدد فى التجربة وقيامه قياما حقيقيا لا يمكن إنكاره، ولكن إلى جوار التعدد القائم فإن هناك كذلك التعدد الممكن. فنحن نتوقع أن يكون هناك تعدد غداً، والتجربة الإنسانية لا تقوم إلا بناء على هذا التوقع، وهذا لون من ألوان التعدد الممكن. ولون آخر له أنه يمكن أن يكون هناك تعدد حيث لا نحتسب. وهكذا فإن التعدد الممكن يمتد مجاله من التعدد غير القائم حاليا إلى ميدان المجهول بأسره.

وإلى جوار التعدد القائم والممكن، هناك التعدد الباقى وذلك الهارب، والعينى والمجرد، والشيئي والحركى، والمكانى والزمانى، والكمى والكيفى، إلى غير ذلك.

وإذا أتينا إلى منظور التعدد الشيئي والحركى بوجه خاص، وجدنا أنه من اللازم إدراك أن هناك تعدداً من حيث الصفات والأحداث والعمليات والمراحل، إلى جوار التعدد الأبرز أمام الإدراك المباشر، ألا وهو تعدد أشكال الطاقة. ولكن علينا أن نضيف، إلى جوار تعدد الأشياء والعمليات، تعدد الأشكال، حيث نجد اختلاف النماذج والأنماط والقواعد التى تحدد هيئات الأشياء وسير عملياتها. ثم نلتفت إلى جانب هام من التجربة مع الوجود، وهو أنه يمكن أن تظهر لحظة معينة فى كل مجموعة من الأشياء بينها قدر من الصلات المتناسقة تتحول فيها تفاعلات تلك الأشياء فيما بينها، وذلك فى تلك اللحظة التى يمكن أن نسميها "بالموقف التحويلى"، حيث تتاح الفرصة لتحويلات شيئية وتفاعلية عديدة. ثم هناك، رابعا، تعدد العلاقات التى نكتفى هنا بمحض الإشارة إليها، لا لشيء إلا لأهميتها العظمى، ولأن تناولها على ما ينبغى يتطلب تفصيلاً لا تحتمله حدود الدراسة الحالية. إن الوجود أثرى من كل تصور، ويمكن أن نقول إنه يزداد ثراءً باستمرار.

ثم هناك النظر إلى التعدد من حيث تطبيقه على ظاهرة الإدراك. وقد أشرنا من قبل إلى أن فعل الإدراك هو ذاته مجلى من مجال التعدد، لأنه يتطلب ذاتا تدرك وموضوعا يدرك. وينتج عن فعل الإدراك نتيجة موضوعية هى المدرَك الذهنى. ونضيف هنا أن الإدراك ينبغى أن ينظر إليه على أنه بالضرورة علاقة بين طرفين، ومن هذه الجهة فإنه مجلى للتعدد بالضرورة. ومن المفهوم أن أشكال الإدراك الحسى والعقلى والوجدانى متنوعة جداً، ثم يضاف إلى ذلك مفهوما المستويات والدرجات، كما أننا فى الإدراك قد نهتم بالشىء أو بالحدث أو بالعلاقة أو بالحال، إلى غير ذلك. إن عالم الإدراك هو غابة هائلة ولا نهائية بالفعل.

ثم لنعد إلى عالم الأشياء، بعد أن خرجنا منها إلى العمليات والقواعد والعلاقات والإدراك، لنجد أن نفس الشىء الذى قد نظنه واحداً إنما هو ذاته متعددٌ، وعلى أوجه شتى، من حيث التركيب ومن حيث العلاقات ومن حيث القدرات ومن حيث الإدراك، ونكتشف أن فى نفس الشىء أوجها مختلفة وأن له أنحاء متباينة. ثم يبقى من بعد كل هذا سر عظيم: فكيف يمكن لنفس الشىء الواحد أن تكون له صفات متعددة؟ وسوف نشير إلى هذه المسألة الأخيرة من بعد.

وإذا انتقلنا من الشىء إلى الأشياء، وجدنا أننا نقيم فيما بينها ألوانا من التجميعات، منها التنظيم الهرمى ومنها علاقات التضمن والاستلزام، وغيرها، فيما بين الفئات والأفراد أو الأجزاء، ونتساءل عن إمكان قيام "تجاذب طبيعى" بين مجموعة من الأشياء، وعدم إمكانه بين مجموعة أخرى، وعن العلة فى هذا وذاك، وعن أساس ذلك، كما نتساءل عن إمكان الاستمرار إلى مالا نهاية له إن فى التقسيم أو فى التجميع... إلى غير ذلك.

ولكن الهاجس الذى لابد أن يعرض لمن يتحدث عن إثبات التعدد هو ذلك الذى يقول: هل ذلك التعدد مطلق، بحيث أنه ليس واقعا وحسب، بل وكذلك أنه البداية والنهاية؟ أو قل بعبارة أخرى: هل ينفى التعدد إمكان التوحيد تماما؟ وهل الكثرة تمنع من القول بالكل المتكامل؟

هنا نسارع إلى القول، إجمالاً قبل التفصيل، ووضعاً للمبدأ العام قبل النظر في العناصر، بأن الاتجاه نحو التوحيد، أى النظر إلى عدد من الأشياء من حيث هى تكون موجوداً واحداً، والاتجاه نحو تكوين كليات (جمع كل تجاوزاً) فى مقابل البقاء على وضع التناثر، هذان الاتجاهان لا يوجدان وحسب عند الذهن الإنسانى بحسب ما هو ظاهر، إنما هما اتجاهان وجوديان، أى يوجدان فى طبيعة العالم ذاته، وربما هما لا يقومان فى الذهن إلا لأنهما يوجدان فى باطن الأشياء.

ومن الواضح أن هناك تمييزاً بين مصطلحات ثلاثة: الواحد، والتوحيد (ومنه تنتج الوحدة)، و"واحدية" الوجود، ونقصد بهذا هنا وجود مبدأ أساسى أو مبدأ أول يقف من وراء كل الأشياء. أما "الواحد"، فهو رمز يستخدم فى تعداد كل شىء يمكن أن يكون غير شىء آخر بوجه ما من الوجوه، من أدناها قوة إلى أعلاها قوة. وأما "التوحيد" فهو عملية ذهنية نربط فيها أشياءً أو صفات أو أموراً متعددة برباط واحد، أو أكثر، فتنتج عن ذلك وحدة بينها، إن بمعنى محض الترابط أو بمعنى اعتبارها، من منظور أعلى، "واحداً" يعلو على تلك المتعددات. أما "الواحدية"، فقد سبق أن أشرنا إلى المقصود منها، فى أول هذه الفقرة، وسنعود إلى تناول مبررات رفضنا للقول بها، وذلك فى مكانها من بعد.

ولنعد إلى ذلك "الهاجس" الذى تحدثنا عنه: فهل سنغرق فى المتعددات، ونظل دوما بين مفردات ؟ إن تجربة التغاير وتجربة التعامل مع البشر ومع الأشياء من جهة، ومع كيانات التصور من جهة أخرى، كلاهما، تثبتان العكس، بل إننا إذا بدأنا من محض التعدد، أى من واقعة وجود شىء غير شىء آخر، فإننا نجد أنفسنا ننتقل، بالضرورة، من التعدد إلى التجاور إلى التتالى والتعاقب، أى أنه، وعلى هذا المستوى الأولى جداً من التعامل الوجودى، فإن الشىء يشير إلى شىء آخر ويُرجع إليه ويطل عليه ويقترب منه أو ينزوى ويبتعد. وهكذا تظهر "رابطة" وروابط فيما بين المتعددات، التى تأخذ هكذا فى إعادة التشكل فى مجموعات وفئات وكليات، ومن الرابط يظهر الرباط والترابط والارتباط، كما يظهر "التداخل"، حيث يكون نفس

الشيء عضوا في ترابط هنا وفي ترابط آخر هناك، ثم نرى أمراً "أعم" من أمر آخر، وقد يزداد ترابط أمرين حتى يصير أحدهما مستلزماً لقيام الآخر، ونبتعد بهذا كثيراً عن منظر المتعددات المعزولة بعضها عن بعض كل الانعزال. في هذه الحالة، حالة ضرورة شيء لشيء آخر، نعبر من ميدان التوحيد إلى ميدان "الكل".

والحق أن التعدد يظهر لنا، لأول وهلة، وجوهرياً من غير شك، يظهر لنا باعتباره مؤديا بالضرورة إلى الاختلاف، حيث إننا عرَّفنا التعدد بالغيرية وبمفهوم "السِّوى"، ثم قد يمتد الاختلاف إلى التنافر وإلى التضاد. من هذا المنظور يظهر التعدد مجليّ للنقص، لأن الاختلاف يؤدى إلى نزع شيء من مجموعة الأشياء الأخرى وعزله، أو وضعه على الأقل في جانب، أو "على جانب"، وهو ما يؤدى إلى معنى الإنقاص، ومن ثم إلى معنى النقص. والحق أن لهذه المعاني جميعاً تجسيدات وجودية وبشرية وإدراكية ووجدانية. ولكن الحق أيضا، وما يدل عليه الوجود في نفس الوقت، هو أن هناك كذلك الحركة القائمة في الاتجاه المضاد: فلا يوجد وحسب تحرك من التعدد إلى الاختلاف حتى التضاد، بل هناك معه، وموازيا ومتوازياً معه على أقل تقدير، تحرك من التعدد إلى التشابه حتى التكامل. إدراك الأشياء المتعددة على هيئة التكامل هو إدراكها من حيث هي كل. خذ مثلاً أفراداً يتواجدون في محطة القطار: إن بينهم نوعا من الرابطة، من غير شك، حيث إنهم يوجدون جميعاً في مكان معين له خصوصياته، ولكن هذه الرابطة لا تجعل منهم أكثر من مجرد "جمع" ما من الناس. أما إذا وجدت من بينهم مجموعات أصغر بينها روابط أقوى تصل إلى درجة التأثير الإيجابي المتبادل لأنشطة أفرادها بعضهم على البعض الآخر، فإنك ستكون بازاء "كليات" (جمع كل تجاوزا كما قلنا)، ومنها مثلا مجموعة المشرفين على حركة القطار ومجموعة المشرفين على المحطة وأعضاء في رحلة مدرسية... إلى غير ذلك، فبينهم جميعاً يتوافر أهم شرطين من شروط التكامل، ألا وهما الاعتماد المتبادل، أي حاجة شيء إلى شيء على نحو جوهري، والتأثير المتبادل، أي تغير الشيء الثاني بناء على حدوث تغير في الأول. ويظهر من هذا أن التكوين الكلي هو أمر مختلف كثيراً عن مجرد حاصل الجمع، فانظر إلى

الجيش مثلا، وهو نموذج قوى للتكوين الكلى المتكامل إلى أقصى درجة، وانظر كذلك إلى نموذج الآلة، وإلى نموذج اللوحة التصويرية أو أى عمل فنى متميز، ولكن انظر بخاصة إلى نموذج الكائن العضوى وإلى أعلى تجسداته، ألا وهو الكائن الإنسانى، لتجد التأييد القوى للقول بان الكل المتكامل غير حاصل الجمع على نحو حاسم. ففى هذه الحالات جميعا تجد التعدد والتنوع، وتجد الأجزاء المختلفة، ولكنك تجد كل جزء لا يقوم، فى ذلك المركب، بذاته، إنما هو يعتمد بالضرورة على الأجزاء الأخرى، بدرجات وأشكال مختلفة، ويؤثر فيها ويتأثر بها. ويظهر من الأمثلة السابقة أهمية أن نميز بين الكل العضوى والكل غير العضوى، وربما أضفنا كذلك فئة الكل شبه العضوى (ومنه حالة اللوحة التصويرية والجيش). نريد أن نقول إنه لا كل بغير تكامل، وفى الكل المتكامل يمكن أن ينتج "التناغم"، ولعل مفهوم "النسيج" أن يشير إلى درجة عليا من درجات تناغم الكل. ومن نافلة القول أنه يمكن تطبيق مفهوم الكل على تكوينات مختلفة ومن زوايا مختلفة، فالقلب مثلا يمكن النظر إليه، نسبياً، على أنه كل، ولكنه جزء من كل أعلى هو نظام الدورة الدموية، وهذا الكل الأخير جزء من الكل الأكبر الذى هو الكائن الحى الإنسانى. وفى النهاية، يمكن، لمن يشاء، أن يصل إلى الكل الأعظم الذى هو الكون.

يرى القارئ أننا، فى محاولة استيضاح جوانب مفهوم التعدد هذه، ننظر إلى الأشياء مرة وإلى الإدراك أخرى، ونعرِّج على اللغة حينا، وننظر فى المظاهر وفى النتائج مرة بعد مرة. ونريد أن نشير الآن إلى بعض العمليات الذهنية البارزة التى تنتج عن التعدد. ونقول من البداية إن التعددية الذهنية هى أمر لانهائى حقاً، على الأقل بمعنى عدم إمكان تقييد عمليات الذهن لا عدداً ولا مضمونا ولا نحواً، وذلك إن على مستوى نفس الشخص الإنسانى أو على مستوى كل أفراد البشر، من أتى منهم ومن هم آتون فى علم الغيب. ومع ذلك، فلابد فى كل نشاط إنسانى من بداية ما، ومن ابتداء، ولو على نحو نسبى. وربما يظهر الفحص المدقق لطبيعة الحرية الصلة الوثيقة بينها وبين مفهوم "الابتداء"، لأنه فى ممارسة الحرية يكون هناك دوما بدء ما، على الأقل هو بدء "من جديد"، وما دام كذلك فهو بالضرورة بدء مختلف.

أما الحريات العظمى فإنها تظهر فى ابتداءات جوهرية ذات شأن وخطر. وإذا نحن طبقنا مفهوم الابتداء على النشاط الذهنى، فُتحت أمامنا آفاق الإبداع من أولى درجاتها، فى لعب الطفل مثلاً، إلى أعلاها، فى إبداع الفن والأصوليات العليا على الخصوص، حيث الإبداع، فى نقطة انطلاقه، رؤية لجديد وعلى غير مثال ورفض لنماذج الإدراك السابقة. فأنت حين "تبدأ" تترك من البداية شيئا وأشياء جانبا وتأخذ فى الخطو وتمضى فيه خطوة بعد خطوة. إن هناك بداية لكل أمر. وكذا الحال مع الذهنيات. ولو لم يكن هناك تعدد لما كانت هناك بداية.

ويمكن أن نقول إن الإدراك هو إقامة لعلاقة، هو إقامة لرابطة بين أمرين، حتى لو كان ذلك بين شيء وتصور، فى مثل قولنا: "الباب واحد". ويكاد يكون من البديهى أن الذهن لا يتوقف عن إقامة الروابط بين الأمور، وهذه العملية تتطلب أطرافا أربعة على الأقل: أمرين ورابطة والذهن الذى يقوم بالربط. ولكننا نريد أن نرتفع من هذه الملاحظة، لنعود من باب خلفى إلى مفهوم الكل، حيث نجد أن منظور الروابط هذا يدلنا على أن كل شيء يدعو إلى كل شيء آخر، إن إيجابا وإن سلبا، أو قل على الأدق إن كل شيء "يحيل" إلى كل شيء آخر، فهناك إحالة دائما، إن من حيث التشابه أو من حيث الاختلاف أو غيرهما. وهكذا يأخذ الذهن فى إعادة تنظيم مظهر التناثر بين الأشياء والتصورات، فتظهر مجموعات وفئات وكليات، وتظهر فيما بين أفراد كل مجموعة ألوان وألوان من الترابطات والعلاقات، ويبدو الوجود شبكة مركبة، ومنظمة إلى حد كبير، بدل أن يكون مجرد غابة من المتناثرات. وهكذا يظهر التركيب ومعه، بالضرورة، التحليل والتقسيم والتصنيف. إن مغزى التحليل والتركيب الأول هو أنهما لا يقومان بغير التعدد، وأنهما يقومان نتيجة للتعدد، وأن التعدد أمر وجودى، إذن هو أمر ذهنى. وهناك مغزى ثان لهما: هو أن الإدراك يتمتع بقدر معقول من الحرية فى الحركة فى أثناءهما، لأنك يمكن أن تقوم بتحليل نفس المركب، وإعادة تركيبه، على أنحاء مختلفة، إما بالرجوع إلى مفردات مختلفة، وإما باستخدام قواعد ومعايير متباينة.

ومما ينتج عن التعدد الوجودى أيضا النفى والإثبات والسلب والإيجاب. ولعل النفى أن يكون أقوى وأهم من الإثبات، وربما كان كذلك أسبق عليه منطقيا من وجه ما. ومن الظاهر أن النفى يفترض التعدد وينتج عنه، لأن النفى عزل ورفض، فهو لا يقوم إلا بافتراض وجود شيئين على الأقل. إن التعدد الوجودى يقول بأن الشيء (أ) ذو كيان مستقل (نسبيا على الأقل) عن الشيء (ب). هذا الاستقلال هو الذى ينتج عنه إمكان النفى (التفرقة بين الشيئين) والإثبات (القول بأن أ من حيث هو أ قائم وله كذا من الصفات).

ومن المفهوم أننا لا نقوم هنا بإحصاء شتى العمليات الذهنية التى تنتج عن التعدد، فالحق أن كل ما هو ذهنى هو مجلى للتعدد من حيث العمليات، وهو لا يمكن أن يقوم بدون التعدد الوجودى. لهذا، فإننا نكتفى بما ذكرناه للتو، ونشير مسرعين إلى عمليات ذهنية هامة من مثل "المماثلة" وإقامة العلاقات بأنواعها والتعميم والتشميل والتجريد، وإقامة المقابلة بين الكلى والجزئى والعام والخاص، والإدراج والاختزال، وغير ذلك كثير.

ويمكن لنا أن نعتبر كل هذا الحديث الأخير محاولة لتطويق ذلك "الهاجس" الذى تحدثنا عنه منذ صفحات، والذى يثير أمامنا منظور الضياع فى الكثرة اللانهائية للمتعددات، وذلك إذا ما نحن قلنا بالتعدد قولا مطلقا، بحيث إنه قد لا يسمح بالتوحيد على نحو من أنحاء التوحيد الممكنة، ولا يسمح أيضا بالوصول إلى كليات كبرى، فضلاً عن كل أكبر يحوى كل شيء. وهكذا، فقد أردنا إثبات أن القول بالتعدد ليس فقط غير مانع من القيام بعمليات التجميع والتعميم والتشميل والوصول إلى توحيدات وإلى كليات، بل وكذلك أنه هو الذى يسمح بهذه العمليات الذهنية، كما أردنا إثبات أن ذلك المظهر الذهنى للتعدد إنما هو نتيجة للتعدد فى الوجود ذاته، وما الجهاز العصبى البشرى إلا جزء من الوجود.

ولكن، قد يقول قائل: دعونا من إثبات التعدد، الوجودى منه والذهنى على السواء، فربما نقبله أمراً قائماً بالفعل، إنما السؤال الحق هو: هل التعدد حقيقة أم هو

وهم، أو هو على الأقل أمر تابع لما هو أساس أو مبدأ مطلق، ألا وهو "الواحد الحقيقى" ؟ هنا يظهر القول بالواحدية المطلقة فى مواجهة التعددية المطلقة، وهما إجابة عن سؤال: الحقيقى واحد أم متعدد؟ ومن يأخذ بالبديل الأول فهو يقول بما نسميه بالواحدية المطلقة، أما من يأخذ بالبديل الثانى فهو إما أن يقول بأن الموجودات الجزئية هى الحقيقة النهائية، وهذا هو ما نسميه باسم التعددية المطلقة، وإما أن يقول بأن تلك الموجودات الجزئية تدخل فى تجميعات وتوحيدات وكليات نسبية، بحيث إن الجزئيات حقيقية والتوحيدات الكلية النسبية حقيقية أيضا، من جهتين مختلفتين، وهذا الموقف الأخير هو الذى نسميه بالتعددية النسبية، وهو الذى نأخذ به، أو قل إننا نقول بالتنظيم التعددى، أو بالتعدد المنظم، فى مقابل الواحدية المطلقة. ونعرض الآن، بشىء من التفصيل، لهذا الموقف، قبل أن نبين الاعتبارات التى تؤدى إلى رفض الواحدية المطلقة.

إذا كنا نقول إن وجود المتعددات وجود حقيقى ، فإنه من الواضح لكل ذى عينين أن مجموعات من المتعددات تتجمع من حول رابطة ما لتكوّن تكوينات موحدة على أسس شتى، وكل ما هو "كلّ" هو نتيجة لتعدد ولتوحيد فى نفس الوقت. ولنسم كل العمليات التى تربط بين متعددات على نحو ما، وكذلك تلك التى توحد بينها على مستويات من التوحيد، لنسم هذه وتلك معا باسم علم هو "التنظيم". وعلى هذا، فنحن نقول بالتعدد المنظم، والذى يسمح بالترابط والتجميع والتشميل والتوحيد وإقامة كليات عامة، حتى لقد نصل إلى كل كبير هو الكون، وربما نجد أن كل شىء فيه هو على صلة ما بكل شىء "آخر"، ويتأثر به ويؤثر فيه على أنحاء مباشرة أو غير مباشرة وعلى أوجه مختلفة، وذلك فى مواجهة القول بالواحدية المطلقة. ومن المفهوم أن النظام أعم من الوحدة، ولكنه يقف منها موقف الشرط فى نفس الوقت، ويمكن أن نقول بالنظام، وبما ينتج عنه من تنظيم، دون أن نصل إلى حد القول بالتوحيد وبالوحدة. ومن جهة أخرى، فإن الكل المنظم، بل والكل الموحد، هو شىء آخر مختلف عن "الواحد"، لأن الكل يفترض التعدد بالضرورة، وهكذا فإنه لا تناقض فى القول بالتعدد وبالكل المنظم والموحد فى نفس الوقت، ولكن دون أن يصل ذلك إلى

حد القول بأن ذلك الكل "واحد" عدداً فى النهاية. ومن جهة ثالثة، فإننا، وإن كنا نقول بالتنظيم وبالتوحيد للمتعددات، إلا أن هذا موضوع على مستوى الإمكان النظرى، وهو مقرر واقعياً فى صدد العديد من الأمور، وقد ضربنا أمثلة على ذلك، ولكنه قد لا يكون مقرراً فى شأن كل شيء على الشمول، حيث إن الواقع يرينا أن التفرق والتناثر والتبعثر وقائع مشاهدة، إن على مستوى الأشياء أو على مستوى الإدراك، وأحد فروع هذا المستوى الأخير الجهد المعرفى الإنسانى، الذى يترك دائما، وفى كل ميدان على التقريب، "بواقى" لا يعرف كيف يدخلها فى النظام المتصور. ولكن مهما يكن من شأن التفرق والتناثر فى كل ما هو "كثرة"، إلا أن الإمكان قائم فى إدخالها فى تنظيم ما فى المستقبل أو من حيث الإمكان. إذن الاتجاه نحو التنظيم فعلى، وفعلى كذلك الاتجاه نحو التناثر، أو على الأقل نحو الخروج على النظام. وربما عنّ لنا أن نقول: ولَنعم بهذا الاتجاه الأخير وأكرم، لأنه، فى الحياة الإنسانية، مصدر للهرب من الملل ومن التكرار، ولربما كان كذلك أحد الأبواب الخلفية للحرية، ونافذة جانبية للتجديد ولظهور الإبداع. إن المجتمعات الشمولية، ونحن نرفض نموذجها كل الرفض، إنما تتغذى على سيادة الاتجاه نحو التنظيم الكامل الشامل لكل شيء.

إن العالم ليس مسرحية يقول فيها كل ممثل ما يعن له أن يقوله بدون ما اهتمام بالآخرين، بل هناك حد أدنى من التنظيم بين مكوناته. إن العالم ليس مجرد أشياء متناثرة متفرقة. وكذلك المجتمع البشرى، وكذلك حياة كل فرد، وكذلك كل نشاط نوعى من أنشطته. ويظهر النظام، سواء أكان نظاما من أشياء أم من عمليات، وكأنه شكل يتكون من مكونات تدور من حول "مركز" ما. وهناك فى التجربة ما يعزز هذا التصور، ومنه أنشطة جماعات النحل، ومنه كذلك، وعلى الخصوص، أنظمة المجموعات الفلكية، وأبرزها، بالنسبة إلينا، المجموعة الشمسية. والكل المنظم من حول مركز، أو مراكز، يظهر على هيئة تكوين أو تركيب أو بناء أو بنية. وفى هذه الحالة يكون مصدر التنظيم المركزَ، أو المراكز، من جهة، وهيئة التركيب أو التشكيل من جهة أخرى. ومن المعلوم أن هناك نماذج للتركيب تظهر فى آلاف

الحالات الفردية، تختلف وتتعدد فيها العناصر والمفردات، ويظل التركيب، أو على الأدق نموذجه، واحداً. ومن الواضح أن نماذج التفاعلات تشكل حالات هامة من حالات التنظيم فيما يخص العمليات. فهناك تنظيم من وجهة النظر السكونية، وهو يظهر فى مفهوم "التركيب" أو "التركيبية"، كما أن هناك تنظيما حركيا يظهر فى نماذج التفاعلات فى العمليات.

ونأتى الآن إلى دعوى الواحدية المطلقة وحججها. الواحدية المطلقة، كما سبق أن أشرنا، هى التى تقول إما أن الموجود واحد وحسب، وهى بهذا القول تنفى التعدد ابتداء، وتعتبره وهماء، وتستحق بهذا أن تسمى على الدقة الواحدية "المطلقة"، وإما أن الموجودات المتعددة إنما هى مظهر لمبدأ أساسى واحد هو الذى يشكل جوهر كل الأشياء، وإما أن الموجودات المتعددة إنما هى تابعة عن نشاط مبدأ أول أصلى، وقد خرجت عنه أو انبثقت أو تطورت أو غير ذلك. والواحدية فى هذين الشكلين الأخيرين أقل حسماً وإطلاقاً منها فى الشكل الأول، خاصة وأنهما يسمحان باعتبار التعدد اعتباراً جدياً، ومع ذلك فإننا فى مناقشاتنا التالية سنضع الأشكال الثلاثة معاً، حيث إنها جميعا تقول إن الواحد هو الموجود الوحيد الحق أو إنه الموجود الحقيقى، أو الأصل والمنبع على الأقل.

والشكل الأخير من أشكال الواحدية يقبل حقيقة الموجودات، ولكنه يردها إلى مبدأ أعلى وأكثر "حقيقة"، فيعود هكذا إلى القول بأن الحقيقى فى العالم هو شيء واحد، وليكن المادة مثلاً أو الطاقة أو غير ذلك. وسواء عندنا فى هذا الإطار، وهو ليس مخصصاً لدراسة الوجود بذاته، أن يكون القول بالواحدية مقصوداً به جوهر واحد أو عدد واحد، ولا أن تكون الواحدية مادية أو غير مادية أو محايدة، لأن المهم عندنا هو إرجاع المتعدد إلى واحد، وهو ينتهى إلى القول إما بوهم المتعدد صراحة وإما إلى القول بأنه مجرد مظهر عابر لحقيقة أعلى. من جهة أخرى، فإننا نتحدث دائماً عن الواحدية الوجودية، أى تلك التى تقوم فى الوجود ومن وراء الأشياء أو عبرها.

وفى الحق، فإن المنبع الحقيقى للقول بالواحدية إنما هو تصورات معينة عن كيفية عمل الذهن البشرى، وطبيعة فعل الإدراك، وما تتقوم به المعرفة الإنسانية. فهؤلاء الذين يقولون بالواحدية يرجعون إلى مفهوم "العام" أو "الكلى"، ويعتبرونه أداة العلم وهدف المعرفة الحقة. وقد يكون هذا صحيحاً، ولكننا نرى أنهم يخطئون حينما ينتقلون مما هو واجب لنشاط الذهن إلى ما هو قائم فى الوجود. إنهم "يسقطون" على الوجود اهتماماتهم الذهنية. وهكذا، فإننا نجدهم يقولون إن الجزيئات متعددة، والعلم علم بالكلى المشترك بينها، والكلى واحد، إذن (وهنا يقعون فى الخطأ عند قيامهم بهذه "القفزة" غير المشروعة) فإن الكلى الواحد هو الموجود الحقيقى، ثم يعممون حتى يصلوا إلى كل الوجود. كذلك، فإنهم ينطلقون من خبرة الحقيقى والوهمى فى الإدراكات، فيسقطونها على الوجود، وينتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا إن التعدد وهم، وإن الواحد هو الحقيقى. ثالثاً، فإنهم ينطلقون من تجربة وصف الشيء المعين بصفات متعددة، وينتهون إلى القول بالجوهر والأعراض، وبأن الجوهر واحد ثابت والأعراض تابعة ومتغيرة وفانية، والأعراض هى المتعددات، هذا بينما الواحد هو الثابت. رابعا، هم يعممون خبرة تقابلهم فى بعض الميادين، وهى خبرة المنبع أو الأصل، فيتوهمون أن الأمر يخص الوجود كله، الذى قد يخرج هكذا عن أصل أو منبع أول واحد. هذه حالات هامة لإسقاط اعتبارات إدراكية على تصور الوجود الخارجى ذاته، والفرض القائم وراء هذا كله هو أن الذهن البشرى هو الحكم والفيصل فى كل أمر، وفى أمر الوجود كما فى أمر الإدراك والمعرفة، وهو افتراض لا ينتج إلا عن سذاجة أو غرور. وهكذا، فإننا نرجع أهم أدلة القول بالواحدية، من مثل القول بأن منطق العقل يقضى بالالتفات إلى العام، والعام واحد، وبأن لكل شيء أول، والأول واحد، وأن كل ما هو موجود له صفة الوجود، فالوجود هو المشترك وهو الواحد الحقيقى، نرجعها إلى إسقاطات لما هو ذهنى على ما هو وجودى، وهو إسقاط خاطيء، فتفسد هكذا سائر تلك "الأدلة" المزعومة.

إن محاولة استنتاج شيء من ترابطات ممكنة بين الأشياء لا تنتهى، فى الحق، إلى الواحدية، بل إلى التنظيم. وكل محاولة لتوحيد مجموعات وجودية إنما

هى محاولة على مستوى التصور، وليس على مستوى الوجود. وقد أكدنا على مظاهر حقيقة التعدد، وعلى أنه ليس وهما، ولا يمكن أن يكون وهماً، كما أنه ليس تابعا بل هو أصل.

إن الواحدية، هكذا، مرفوضة فى ذاتها. وهى كذلك مرفوضة من حيث نتائجها، ومن حيث تصورها.

أما نتائج الواحدية، فهى نفى التعدد ونفى وجود علاقات وعمليات وتفاعلات وتداخلات واختلافات، وذلك على المستوى السلبى، أما على المستوى الإيجابى، فإنها تؤدى إما إلى القول بالظاهر والباطن، مع رفض الظاهر، وإما إلى القول صراحة بأن كل تجربتنا إنما هى وهم. وهذه النتائج كلها يرفضها العقل السليم المشترك. وقد أشرنا إلى أن القول بالواحدية الوجودية إنما هو تأسيس للقول بالطغيان السياسى.

من جهة أخرى، فإن الواحدية تقصر عن تفسير جوانب التجربة الإنسانية، وعن تفسير الجانب المعرفى فيها على الخصوص، وذلك من حيث وجود العلاقات، والزمان والمكان، بل هى تجعل من المستحيل فهم عمل الذهن الإنسانى وتبرير قيام اللغة. إن المذهب الواحدى هو تشبيه كبير، هو قول ليس فيه من شىء غير غرابته. وعلى حين أن المتعدد (الوجودى) يمكن أن يفسر التوحيد (الذهنى)، فإن الواحد الوجودى ينفى إمكانية أى شىء عداه. ولعلنا نلاحظ، أخيراً، أن الواحدية لا تقوم إلا عند من يهتم بالشىء (وفى النحو: بالاسم)، وليس بالعمليات (فى النحو: بالفعل)، ولا بالعلاقات (فى النحو: بالتحولات النحوية).

ورغم كل هذا، فلابد من الاعتراف بأن الاتجاه الواحدى ربما يعتمد على توجه خفى فى النفس البشرية يدفع بها نحو نفى التعدد أو التغلب عليه وتخطيه. وربما يظهر هذا التوجه الخفى فى مظاهر كثيرة ولكننا لا نربطها سائرها إليه، ويحتاج الأمر،إذن، إلى بحث متخصص لاستجلاء الأمر على شمول واستقصاء. ولكننا نلاحظ، على كل حال، أن الفناء عند الصوفية وفى النيرفانا الهندية، والاكتفاء

بالحب الواحد والاستشهاد من أجل فكرة واحدة أو قضية عامة، والاستغراق في العمل الفني وحب الواجب إلى درجة التصلب، كل هذا ربما كان على صلة بذلك التوجه الخفي نحو رفض التعدد والسعي نحو الانغراق في وحدة أصلية. ولم لا نعود إلى الإشارة إلى الحالة الجنينية للكائن الإنساني، حيث هناك العديد من الإشارات إلى الرغبة في استعادتها، وهي التي تمثل الاتحاد شبه التام مع الأصل والمنبع؟ ر الطاعة، أليست نوعا من التوحد مع مصدر السلطة المثالي؟

ن جهة أخرى، فإن علينا أن نعي الصعوبات التي يثيرها القول بالتعدد، ومنها:

أ - هل يد بنا التعدد، بالضرورة، في اللانهائية؟

ب- كيف نفسر التشابه وعدم التشابه بين المتعددات؟

جـ- وكيف تظهر المساواة وعدم المساواة بين مفردات التعدد؟

د - وهل يضطرنا التعدد إلى عدم إمكان الوصول إلى مبدأ أول تصوري، ما دام كل شيء يقف إلى جوار كل شيء آخر؟

هـ- وهل يضطرنا إلى قبول الظاهر وحسب؟

و - وكيف نفسر إمكان الاتصال بين المتعددات؟

إن النظر المدقق سيجد في هذه الأسئلة حول التعدد أسئلة في شأن الحرية بنفس القدر.

الخلاصة

حيث إن الحرية لا تفهم إلا بقيام ذات في مقابل ذوات إنسانية أخرى وأشياء وتصورات، ولا تفهم أيضا إلا بقيام بدائل للاختيار، فإن التعدد، من هذين الجانبين،

يكون شرطاً ضرورياً لقيام الحرية. وقد حاول هذا الفصل بيان قيام التعدد فى العالم وفى الذهن، على جهة المبدأ العام الشامل، وكأمر واقع تتوقف عليه التجربة الإنسانية كلها، كما حاول بيان طبيعته بالتفصيل ومظاهره ونتائجه وعلاقاته وميادينه، إلى غير ذلك، وفى حدود ما يتصل بموضوعنا، وأظهر أن التعدد حقيقة وليس وهماً، وتناول دعوى الواحدية المطلقة، وحاول إظهار مبررات رفضها فى ذاتها ومن حيث نتائجها ومن حيث قصورها.

الفصل الثالث

أسس وجودية ثانوية للحرية

تنتج عن مبدأ التعدد

سوف نتحدث في هذا الفصل عن مبادئ تتفرع عن مبدأ التعدد، وهي: التفرد والغيرية والتنوع والاختلاف والتجاور والتشابه.

أ- التفـــرد

توجد في اللغة كلمات الفرد والمفرد والمنفرد والانفراد والفردية والتفرد، وغيرها. وربما كان أبسط تعريف للتفرد هو أنه كون الشيء فرداً. ومبدأ التعدد يؤدي مباشرة إلى الإفراد، أو على الأقل عبر الكثرة، لأن الكثرة هي كثرة صفات أو كيانات، فنصل إلى أفراد، كل منهم يتفرد بكيان خاص. وهكذا يظهر أمامنا تعريف ثان للتفرد، هو: كون الشيء على صورة أو هيئة أو شكل مخصوص. وهنا نلاحظ أن التفرد يؤدى على الفور إلى معنى التمايز، ومن ثم إلى التميز. ثم هناك تعريف ثالث للتفرد: هو الاختلاف بصفات بارزة سهلة التحديد والإدراك، وتدرك إما بالحس أو بالذهن. وهكذا فإن كل شجرة وكل إنسان كيان ذو تفرد، فهو فرد، وهكذا في كثير جداً من الأشياء والكيانات التي نتعامل معها في العالم الإنساني، من الصغير منها إلى الكبير. وربما أضفنا تعريفاً رابعاً إلى ما سبق أن قدمناه للتفرد، فنقول: هو كون الشيء قادراً على أن يكون ذا كيان مختلف عن غيره، وأن يكون له اسم محدد، ورقم في التعداد، وصفات وأحوال يختص بها على نحو متميز.

ويظهر مما سبق أن التفرد لا يكون إلا للكيان، ومن ثم للكائن المعين، وكأنك تستطيع أن تقول إن نسبة التفرد إلى الكائنات الإنسانية على الخصوص هى التى تجعل من كل إنسان "ذاتاً" مخصوصة. وهكذا، فإن الذاتية تقوم، وجوديا، على التفرد، ومن قبله على التعدد.

ولكن هل يعنى التفرد أن الشىء لا يمكن أن يضم إلى أشياء أخرى؟ وعلى الأخص: ألا يمكن أن يختزل الشىء إلى كيانات أدق؟ فيما يخص السؤال الثانى، فإن مبدأ التفرد، وهو مبدأ وجودى، ينظر إلى الأشياء من حيث هى كائنات فعلية، وبالتالى فإنها هى هى، فلا يمكن أن تختزل إلى غيرها، لأن غيرها ليس هى، ومع ذلك فإن الاختزال الذهنى أمر وارد وممكن وقائم، ولكن الاختزال الذهنى ليس بحال اختزالاً وجودياً، وعلى هذا فإن مبدأ التفرد لا يتوافق مع الاختزال. أما عن السؤال الأول، فإن الواقع يبين أن التفرد لا يمنع من العلاقات بأنواعها، وبالتالى فإن الشىء المفرد يمكن أن يضم أو يفصل وغير ذلك بالإضافة إلى أشياء أخرى. وهكذا الحال فى الجماعات الإنسانية بأنواعها. إن كون الكيان متفرداً لا يمنع من إدراجه فى كل أكبر وأكبر، والجندى، من حيث هو ذات مخصوصة، هو مفرد ومتفرد، ولكنه يصبح جزءاً من كل هو الوحدة أو الفرقة أو الجيش. كل ما فى الأمر أن مبدأ التفرد يشترط أن تكون هناك مسافة مكانية أو معنوية تميز الكيان عن الكيانات الأخرى المحيطة، مع إمكان الخروج عن المجموع الذى وضع فيه الفرد، لأن الأصل فى التجمع البشرى للذوات هو القبول المشيئي، حتى لو بدا ظاهريا أنه تلقائى.

إن صلة الفرد بغيره تنبثق، شأنها شأن التفرد ذاته، من مبدأ التعدد نفسه، لأنه لا تعدد إلا مع وجود مفردات متعددة، ولكنها فى النهاية "قائمة معاً". إن مبدأ التعدد لا ينبغى أن يفهم منه أنه يؤدى إلى نتيجة واحدة وحسب، وهى الانفصال. إن العلاقة لهى مميز وجودى جوهرى للأشياء المتعددة.

إن التفرد يُظهر ثراء التعدد، لأنه مجلى لخصوصية الكائنات من وجه أو من وجوه، كما يؤدى التفرد إلى تعقد متصاعد للعلاقات، وفى هذا بيان جديد لثراء التعدد. وإذا كنا نلاحظ أن التفرد الذى نحن بصدد الحديث عنه يشير إلى محض الخصوصية التى لكل كيان، إلا أن الواقع الإنسانى يظهر أن التفرد يؤدى إلى إضفاء لمحة قيمية على الفرق بين كيان وكيان، وهو ما يظهر فى اللغة العربية فى كلمة " التميز" وما يتصل بها. وكما يُظهر التفرد معانى الخصوصية والثراء، فإنه مدخل إلى مفهوم "الجدة"، فلا جديد إلا بتفرد، ولكنه التفرد القوى المدهش بعض الشيء. وإذا ما قوى التفرد إلى درجة كبيرة، ظهر "الاستثناء"، وهو ظاهرة ملحوظة فى عالم الإنسان والحيوان والجماد. ومع ذلك، فإن الاستثناء ذاته لا يكون إلا بالإضافة إلى الغير، بحيث إن التفرد عموماً لا يعنى الانعزال المطلق، لأنه لا يمكن تفسير المتفرد، ولا فهمه ولا حتى محض إدراكه، إلا بالإضافة إلى غيره.

وينبغى أن نذهب، على هذا الدرب، إلى ما هو أبعد: فالتفرد لا يمنع من الصلة والرابط والترابط، بل هو لا يمنع من التداخل ومن التفاعل، إلى درجة ظهور كيان جديد تماما من تفاعل كيانين متفردين. يظهر هذا من اتحاد الأكسجين والهيدروجين وتفاعلهما بما يؤدى إلى ظهور الماء، ومن تفاعل لاعبين متعددين بما يؤدى إلى ظهور "فريق" متميز مختلف بذاته عما يكونه من لاعبين مخصوصين، ومن تفاعل عناصر سكانية وحضارية شتى مما أدى إلى ظهور الحضارة الإسلامية فى كيان جديد فى وقت ظهورها... إن كل فرد بشرى هو ذات وكيان قائم بذاته، ولكنه يدخل فى علاقات تداخل وتبادل واعتماد مشترك ومشاركة، وغير ذلك، مع أفراد آخرين، ولا حياة له إلا بهذا. (لا نعرض هنا لما ينتج عن كل هذا من نتائج بخصوص إمكان التكافؤ والمساواة بين فردين). وعلى المستوى التصورى، فإننا نُدخل فرداً فى جماعة ثم فى جماعة أكبر، كما نفعل مع الفرد والنوع والجنس والجنس الأعلى. وكما أن التفرد لا يمكنه نفى إمكان هذا الإدراج، فإن الجنس نفسه لا يكون إلا بأنواع وبأفراد. نعم، لكل فرد قدر، وأحيانا

ما يكون قدراً قوياً، من الاستقلال، ولكنه لا وجود لاستقلال فردى مطلق، إنما هو دائماً استقلال نسبى على درجة أو أخرى. فانظر إلى جسم الإنسان، تجد فيه ملايين الخلايا، وقد لا تستطيع الوصول إلى كل منها، فلا تعد "أفراداً"، ولكن جهاز "المعدة" مثلاً، أو القلب، أو كل غدة من الغدد، فإن كلاً منها يعد "فردا" قائما بذاته نسبياً وعلى قدر من الاستقلال، ولكنها جميعا لا تقوم إلا فى إطار الكائن الحى المعين ككل.

إن وهم التفرد المطلق وهم خيال. وإن لهذا كله من الآثار الخطيرة على فهم الحرية ما له، وهو ما سنراه فى مكانه.

ولا ينبغى أن نخضع لفكرة طارئة قد ترى فى التفرد مبدأ سابقاً على التعدد، باعتبار النظر بأن التعدد هو تعدد من مفردات، وذلك لأن التفرد إنما هو وضع شيء ما جانبا فى إطار الكثرة، فالكثرة، ومن ثم التعدد (لأن الكثرة كما رأيناها هى أحد أوجه التعدد)، تأتى أولاً. ولو حدث وكان هناك فى الوجود شيء واحد فقط، إذن لما سمى "مفرداً"، لأن التفرد يكون على ضوء التميز بصفات وأحوال وتكوين مخصوص بين أشياء متشابهات من حيث الجوانب الأخرى. فالمتفرد لا يكون كذلك إلا فى مواجهة إمكان التشابه والتميز معاً فى إطار الكثرة. ومن الملاحظ أن التفرد يفترض الصفات والأحوال المختلفة للشيء بالمقارنة مع الأشياء الأخرى. وهكذا، فإن الأعراض (الصفات والأحوال) تعين على إبراز التفرد الذى للكيان، أما مصدر الاستقلال فهو التكوين المخصوص للشيء.

ومن الواضح أن للتفرد جوانب مختلفة، منها الكمى والكيفى والنوعى، ومنها التكوينى والعلاقى، ومنها الذاتى والعرضى، ومنها الدائم والمؤقت، إلى غير ذلك من جهات النظر الممكنة. ويصح أن نقول إن نفس الشيء، أى شيء، واحد وكثير معاً، بحسب جهة النظر. وهناك أمثلة قوية، عرضنا لبعضها، عن تفرد الأجزاء فى داخل نفس الشيء الأكبر المتفرد هو ذاته. وتختلف درجة التداخل بين الأجزاء المفردة فى إطار الكل الحاوى، فتكون عالية جداً كما فى الطعام المطبوخ

أو فى النسيج المنسوج، أو أقل وأقل فيما هو دون ذلك. وقد يكون التفرد للكائن عرضيا ومؤقتاً، كامرأة تحمل قطة للحظة، وقد يكون تفرداً جوهرياً. (نقصد بما هو "جوهرى"، عموما، ما يكون متعلقاً بخصائص تكوينية، للكيان المعين، فلا يكون إلا بها).

ب- الغـــيـريـــة

الشيء يكون "فرداً" بالقياس إلى ذاته، ولكننا نلمح فى كونه "منفرداً" و"متفرداً" قدراً ما من الإشارة إلى ما سواه. هذه الإشارة إلى الآخر تصبح واضحة حين نقول إن الشيء "غير". ويتمتع مبدأ الغيرية بعمومية واسعة، لأن كل شيء وأى شيء هو "غير" بالقياس إلى أى شيء آخر.

وربما كان التعريف البسيط للغيرية هو أنها تقرير لكون شيء ما غير شيء آخر. وعلى هذا، فإن الغيرية مبدأ سلبى من البداية، كما أنها مبدأ "إضافى" (أو نسبى)، لأنه لا غير إلا بالإضافة إلى شيء آخر. وكل من طرفى العلاقة هو"غير" بالإضافة إلى الآخر. وهكذا، فإن الغيرية لا تدل على طبيعة الشيء ولا عليه فى ذاته، بل تدل عليه فى علاقته بشيء آخر.

وليست الغيرية مبدأ سلبيا وحسب، بل هى تمهد كذلك للنفى، وهو ما يظهر فى الاستثناء "بسوى" و"ما عدا" (و"غير" و"سوى" و"ما عدا" من أدوات الاستثناء فى النحو، وعلى قدم المساواة على التقريب)، لأن الاستثناء فيه شيء من معنى النفى، على الأقل نفى صفة يتمتع بها "أ" بإزاء ما هو غير "أ". كذلك، فإن الطريق ممهد للانتقال من الغيرية إلى التعارض والتضاد والتناقض: فالنقيض هو الغير المطلق. وعلى الأقل، فإن الغيرية تحمل فى موكبها التفريق والفصل والانفصال. وإرادة الغيرية هى المغايرة، وربما أخذنا أيضا مصطلح "المفارقة" ومصطلح "التفارق" لاستخدامهما فى معان محددة ابتداء من معنى الفرق والفرقة.

ومن علامات سلبية الغيرية، أن "غير الغير" قد يكون الشيء نفسه. ولكن الطريف حقا أن نفس الشيء قد يكون، بمحض تكوينه، محتوياً على أغيار، كما في مثال طرفي الحبل، وفي مثال اليدين، وفي مثال وظائف بعض الغدد، وفي المجتمع نفسه في النهاية. كذلك، فإن الشيء والمعنى والاسم اللذين لهذا الشيء نفسه، تكون كلها أغياراً، ولكنها تتواجد في كيان واحد، هو الشيء. وأحيانا ما تدلنا الطبيعة على ضرورة اتحاد الأغيار، كما في الذكر والأنثى، والسالب والموجب، وكذلك أيضا النفي والإثبات. أما علاقة الإضافة (النسبية)، فهي دليل واضح على إمكان وجود ارتباط ما بين أغيار، وعلى درجات مختلفة ("أكبر من"، "صديق"، "أب وابن"...). إن كل هذا يؤدي بنا إلى إثبات أن الغيرية لا تنفي إمكان الاتصال والترابط، وكما أن الغيرية قد تؤدي إلى الصراع، فإنها يمكن كذلك أن تؤدي إلى التكامل.

جـ- التنــوع

كنا ننظر مع "التفرد" و"الغيرية" إلى الشيء من حيث هو كيان، منظوراً إليه في ذاته في الحالة الأولى، وعلى ضوء كونه غيراً بالإضافة إلى شيء آخر في الحالة الثانية. أما الآن، مع مبدأ "التنوع"، فإننا ننظر إلى السمات التي للشيء، فنقول إننا نقصد بالتنوع اختلافاً في الكيف أو الصفة، وخاصة فيما بين المتشابهات أو المتقاربات. فكأن التنوع يشير إلى أوجه متعددة لذات التكوين. ففي داخل نفس الجنس، تكون هناك أنواع، ومنها الكبرى والصغرى والأصغر. (النوع مجموعة متشابهة في خاصية أساسية). ويؤدي مبدأ التنوع إلى توزيع المتعدد، في مجموعات، كل مجموعة منها متشابهة فيما بينها ومتميزة عن غيرها (وهذا وذاك بدرجات مختلفات بطبيعة الحال). أما إذا نظرت إلى كيفيات وصفات تدخل على نفس الشيء، فإنك واجد التنوع حاضراً هنا أيضا، وهو يظهر أعظم ما يظهر في الكائنات الحية، وفي قمتها الإنسان. ولكن هناك أيضا درجات الأصوات والألوان وغيرها في الطبيعة. ولكننا لا نستطيع تطبيق مفهوم "التنوع" على الاختلافات، التي قد لا تظهر لنا إلا بالبحث الدقيق، فيما بين حبات الرمل مثلاً، فهنا نقتصر

على تقرير مبدأ التعدد. وهناك كذلك تنوع فى الوظائف، كما هو الشأن فى أجهزة الإدراك بأنواعها عند الكائن الإنساني.

ويظهر من الفقرة السابقة أن مظاهر التنوع أكثر من أن تعد. وربما أمكن الحديث عن تنوع شيئي وحدثى ونشاطى وعلاقى وإدراكى ووظائفى وغيره، كما أن التنوع الزمانى هو تعبير أقوى من مجرد الاختلاف الحسابى بين اللحظات.

إن مبدأ التنوع يثير من جديد، وبقوة أكبر، مشكلة إمكان المماثلة، أو على الأقل التشابه. فهل هناك "مِثلٌ" مطلق، أى شيء أو صفة لهما نفس خصائص شيء أو صفة أخرى حصراً؟ وهل قد نرفض هذا فى سائر المجالات ما عدا المصنوعات فقط؟ أم نقول إن المصنوعات لا تختلف بالتنوع، وإنما بالمغايرة والتفرد وحسب؟ وانظر إلى أصوات الموسيقى مثلاً عند نفس الآلة ونفس العازف: هل علينا أن نعترف أن صوتين متغايرين يعزفهما نفس العازف على نفس الآلة الموسيقية يمكن أن يكونا "متماثلين" ؟ ومن المفهوم أن مبدأ التنوع هو تأسيس جديد لإمكان التكامل، فلا تكامل إلا بين المتنوعات، وهو ما يظهر فى فن الموسيقى وفى صنعة الطبخ وغيرهما.

د- الاختــلاف

الاختلاف هو الجنس الكبير الذى ينضوى تحته التنوع ثم الغيرية ثم التفرد، مع ازدياد فى التخصيص كما نزلنا، فهو إذن أعم هذه المبادئ. والاختلاف هو محض التباين، ويكون للأشياء وللكيفيات والصفات. ولكنه يقصد به، حين يستخدم مع الأشياء، تباين الشيء من حيث صفاته، وفى هذا يقوم اختلاف "الاختلاف" عن "التفرد" (الشيء منظوراً إليه فى ذاته) وعن "الغيرية" (نفس الشيء منظوراً إليه من زاوية غيره). أما الاختلاف من حيث الكيفيات والصفات على وجه التخصيص فإنه "التنوع"، على نحوه ما رأينا للتو. وهكذا فإن التباين حين يطبق على الأشياء يظهر تفرد كل منها، وحين ينظر إليه من حيث العلاقة فإنه تظهر الغيرية، كما يظهر التنوع عند النظر إليه من حيث الصفات.

ولنضف إن الاختلاف تباين من حيث الفردية المحضة، وبعيداً عن أى مضمون معين (تكوين خاص للأشياء، أو كيفيات وصفات معينة). ولعل هذا المعنى أن يظهر فى حرف "بين"، فالاختلاف يعنى مجرد وجود مسافة بينية بين أمرين، وهكذا فإن التباين هو المعنى الذى يقف وراء الاختلاف.

هـ - التجـــاور

إذا كانت مبادئ التفرد والغيرية والتنوع والاختلاف تميل إلى معنى الفصل، فإن مبادئ التجاور والتشابه والعلاقة[1] تميل إلى الناحية المقابلة، ناحية معنى الترابط.

والتجاور ينتج مباشرة عن التعدد، لأنه إذا كانت هناك أشياء عدة فلابد أن يكون أى شيء بجوار شيء ما آخر، وهكذا مع كل شيء. والتجاور الوجودى يظهر فى كثير من مظاهر الطبيعة، وعند الكائنات الحية. وهو يؤدى إلى معنى التتالى المكانى والتتابع الزمنى. وحين يكون التجاور شديد الانتظام يظهر الاقتران، سواء المادى منه أو الحدثى أو المعنوى. ولكن محض التجاور يشير إلى مسافة ما بين الشيئين المتجاورين. هذه المسافة، وقد تتحول إلى فراغ، تسمح بإثبات التخارج ما بين الشيئين، وكأنه الوجه الآخر للتجاور، أى أن الشيء المتجاور هو بالضرورة خارج عن الأول. ومن نافلة القول أن التجاور قد يكون سلميا وقد يكون صراعيا.

و - التشـــابه

أشرنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا القسم إلى مشكلة التشابه: ما الذى يجعله ممكناً؟ والتشابه هو وجود عناصر تكوينية وكيفيات وصفات مشتركة بين شيئين. وليس من هدفنا هنا بيان الفوارق بين التشابه والهوية والتساوى والمطابقة والمماثلة والاتفاق، إنما نلاحظ أنه بقدر ما أن التشابه لا يمكن أن يقوم إلا بين

---

(١) لن نتحدث هنا عن مبدأ العلاقة، لا لشيء إلا لأنه ليس مبدأ وجوديا، بل مبدأ ذهنى، أو هو مبدأ ذهنى أولاً، ولكنه واضح الاعتماد على مبدأ التعدد.

أمرين (إذن هو يفترض مبدأ التعدد)، إلا أنه يشير إلى صلة بينهما، وهى بوجه عام صلة تجانس، ولكنهما، ورغم التشابه، يبقيان مختلفين. ولاشك أن هناك درجات من التشابه، وقد يكون التشابه فى التكوين أو فى الخصائص. من جهة أخرى، فإن من يقول التشابه يقول الاختلاف بنفس الضرورة، لأنه لا تشابه إلا جزئيا، ثم يظهر الاختلاف. وهكذا، فكأن مبدأ التعدد يجعلنا نذهب ونجىء من الشىء إلى غيره، ومن الفصل إلى الربط، ومن الاختلاف إلى التشابه، وفى الاتجاه المضاد كذلك. إن عالم التعدد هو عالم الصلات بأنواعها، هو عالم العلاقات.

خلاصة

تناول هذا الفصل مبادئ وجودية ثانوية ستة تتفرع عن مبدأ التعدد الكبير، وهى مبادئ التفرد، والغيرية، والتنوع، والاختلاف، والتجاور، والتشابه، ولكن هذه المبادئ ضرورية هى الأخرى من أجل إمكان قيام الحرية.

ذلك أن الحرية، من حيث هى قدرة على الاختيار بين بدائل، تفترض وجود الذات الإنسانية وكونها كيانا خاصاً متفرداً، فلا ذاتية بغير تفرد، ولا حرية بغير ذاتية. والذات، بالقياس إلى ذات أخرى، هى "غير"، كما أن البديل هو غيرٌ بالقياس إلى بديل وبدائل أخرى، فلابد من مبدأ الغيرية. ووجود الأغيار يعنى التنوع من حيث الصفات والسمات، فيظهر مبدأ التنوع، حيث نلاحظ أن إمكانات الحرية لدى نفس الفرد ولدى أفراد مختلفين سوف تتنوع تنوعا عظيماً. ثم هناك مبدأ أعم يقف من وراء التنوع والغيرية والتفرد جميعا، وهو مبدأ الاختلاف، الذى يشير إلى واقعة التباين الأساسية، أى تباين شىء عن شىء من حيث الفردية المحضة وبعيداً عن أى مضمون معين. وهذا التباين يكون بين الأشياء، فيظهر التفرد، ويكون من حيث العلاقة، فتظهر الغيرية، ويكون من حيث الصفات، فيظهر التنوع. والحق أن كل فعل من أفعال الحرية هو مختلف عن غيره.

وانطلاقا من مبدأ التعدد الرئيسى، وهو الذى لا يؤدى وحسب إلى إدراك الأشياء من حيث تمايزها بعضها عن بعض وانفصالها، بل وكذلك إلى إمكان الربط بين الكيانات الوجودية والذهنية المختلفة، فإنه يبدو ضرورياً إضافة مبدأين إيجابيين ينتجان هما أيضا عن التعدد، وهما مبدأ التجاور ومبدأ التشابه، حيث نجد أن أفعال الحرية لدى نفس الشخص تتجاور، كما أن أفعال الحرية لدى أشخاص مختلفين قد تتشابه. فالحرية لا تعنى الاختلاف وحسب، بل وتعنى كذلك صلات بأنواعها.

الفصل الرابع

الأساس الوجودى الرئيسى الثانى للحرية

التغير

الحرية تعنى، ضمن ما تعنيه، الانتقال من حالة إلى حالة جديدة، إن فعلاً أو إمكانا، وهى بهذا تفترض التغير بالضرورة.

والأساس الذى ينبغى الانطلاق منه هو أن كل الأشياء فى نشاط، وأن كل شيء يتأثر بكل شيء آخر ويؤثر فيه على نحو ما. إن هؤلاء الذين ينظرون إلى الوجود من منظور "الشيء"، مع اهتمام غالب بالمكان، هم الذين يميلون إلى إنكار التغير أو إنكار أهميته على الأقل، بينما هؤلاء الذين يتخذون منظور "الحدث"، مع اهتمام جوهرى بالزمان، يميلون إلى إدراك قوى لمركزية التغير فى الوجود.

ويمكن أن نعرِّف التغير بأنه تتال لحالات مختلفة على نفس الشيء وظهور تكوين جديد لنفس المجموعة من العناصر، أو قل، فى صيغة عامة، إنه انتقال من حالة إلى أخرى، أو قل كذلك إنه إمكان أن تحل صفات جديدة محل صفات سابقة، فتظهر حالات جديدة، وأشكال جديدة وتركيبات جديدة. ونحن نعرِّف "الحالة" بأنها ما يكون عليه تشكل الشيء إما فى ذاته أو فى علاقته مع البيئة المحيطة بأعم ما فى كلمة "البيئة" من معان. ويقترب كثيراً من مفهوم "الحالة" مفهوم "الكيف" (أو الحال): فهو نحو معين يكون عليه الشيء، أو هو وجود صفات معينة، أو هو وجود صفات معينة على تشكل معين. أما النوع الذى ينتمى إليه التغير فهو النشاط بوجه عام. ويظهر مما سبق أن التغير يؤدى إلى عمليات وتحولات وتفاعلات وأحداث، وإلى ظهور وتبدل واختفاء، وإلى أخذ وترك ونبذ، ولكنه لابد أن يفترض

أمراً ثابتا (نسبياً) فى الشىء هو الذى يأتى عليه التغير أو ينسب إليه، أى التغير، وهو الذى يؤدى إلى حدوث اختلاف فى نفس الشىء أو فى علاقاته بما حوله، يتجلى فى قيام صفة أو حالة، أو اختفائها، على نفس الأساس المستمر (نسبيا). والأمثلة على هذا كثيرة جداً، ومنها مثال الشجرة: فهى فى تغير دائب (أوراق، ألوان، امتداد...)، ولكنها تبقى هى هى نفس الشجرة من حيث هى موجود قائم وكيان يمكن تسميته والإشارة إليه. وكذا الحال مع الذات الإنسانية: فأنا فى تغير مستمر، ولكنى احتفظ، أمام الناس وأمام نفسى، باستمرار ذاتى هو الذى يدل على أساس يأتى عليه التغير. ولهذا السبب يتعرف علىَّ زملاء المدرسة بعد مرور عشرات السنين، كما يقوم مبدأ المسئولية القانونية على نفس الافتراض، وخاصة فى ميدان الجرائم التى لا تسقط بالتقادم.

ونرى من قولنا إن "التغير هو تتال لحالات مختلفة"، أنه يفترض التعدد ويقوم على أساس منه. كذلك، فإن من شروط التغير قيام الزمان، أو قل إن التغير والزمان مصطلحان، وكذلك ظاهرتان، متضايفان، لأن الزمان، كما قيل صوابا، عدد الحركة، والحركة هى وجه من أوجه التغير، فكأن التغير شرط لقيام الزمان، ولكن لا "تتال" إلا بافتراض ما هو قبل وما هو بعدُ فى الزمان، وبذلك يكون التغير والزمان مفهومان مترابطان كالوجه والظهر فى كائن ما. ولابد أن يتم كل تغير فى زمن محدود، فيكون لكل تغيرٍ هكذا بداية ووسط ونهاية. وحيث إن فى التغير يرتبط التالى بالسابق على نحو ما من أنحاء الارتباط، فإن التغير يشير هكذا، ولو من بعيد، إلى فكرة الترتيب (ومن هنا النظام)، وإلى فكرة النموذج من بعد ذلك، حينما يتكرر ظهور التالى بعد السابق.

ومن المهم أن نقول إن التغير لا يوجد بذاته، إنما هو محض "ظاهرة"، والكائن فعلاً هو "المتغير". وإذا طبقنا على المتغير سمات التغير التى تحدثنا عنها الآن، اتضح أن الذى يتغير هو ما كان، وما سيكون، على اتصال، إذن فالتغير لا يكون إلا للمستمر، إما بإضافة صفة (كمية أو كيفية) عليه، وإما بإحلال تعديل فى بنية تكوين مكوناته بما يغير من علاقاتها فيما بينها. إذن، لا تغير على الصحيح

إلا للقائم الموجود. أما محض الممكن، ومن حيث هو ممكن، فإنه لا يأتى عليه تغير، ويبقى دائما هو هو.

قلنا للتو: "التغير لا يكون إلا للمستمر"، وليست هناك، لكى نعبر من المستمر إلى الباقى ثم إلى الثابت (ولو نسبيا)، إلا خطوات قليلة تخطى. إذن التغير يفترض نوعا من الثبات. فهل سنقول بثنائية وجودية هى ثنائية التغير والثبات؟ أم يمكن تشوف توسط ما بينهما؟ ولا نفعل هنا غير إثارة المسألة وحسب، لأن حديثنا كله هو حديث عن تأسيس الحرية وليس حديثا مباشراً عن الوجود. ولكننا نستخرج من ذلك، على الأقل، نتيجة هامة: هى أن الثبات والتغير يتجاوران فى ذات الشيء، الثبات من حيث التركيبة والشكل والنموذج، والتغير من حيث المكونات والصفات. وهكذا، فإن التغير يفترض الثبات (بينما الثبات لا يفترض التغير) والوجود معاً، وهو ما يظهر من أن التغير مأخوذ من "الغير"، أى الآخر والمختلف، ولكنه الآخر والمختلف لنفس الشيء، ففى التغير يصبح الشيء "غيراً"، بعض الشيء، عن نفسه، فيجتمع فيه فى نفس الموقف أنه كان "هو" وأنه "هو هو"، ولكنه لم يعد تماما ما كانه، وكأنه ليس تماما ما هو. ولن نبتعد عن منطق الموقف إذا قلنا، إذن، إن التغير يستشرف العدم، ولو من بعيد.

كان هذا حديثا عن شروط التغير.

وإذا أتينا الآن إلى بعض الإشارات حول أشكال التغير، فإننا لابد أن ننطلق من العالم من حولنا، من جهة، ومن أنفسنا ككائنات حية، من جهة أخرى. وما من شك فى أننا نجد كثرة كثيرة من أشكال التغير، ولكنها ربما ترد فى النهاية إلى ثلاثة أنواع كبرى من نماذج التغير: التغير الكمى، بالزيادة والنقصان، والتغير الكيفى، باكتساب صفات جديدة أو بزوالها، والتغير الشكلى، باختلاف هيئة الكائن وبحلول تركيبة جديدة لعناصره أو مكوناته محل تركيبة سابقة. فى إطار هذه النماذج الكبرى، نجد تنويعات لأشكال التغير، من رئيسى وفرعى، وداخلى وخارجى، ودورى وغير دورى، ومتصل ومنقطع... إلى غير ذلك، وربما استعنا

ببعض الأشكال الهندسية فى النظر إلى أنواع للتغير. وفيما يخص عالم الحياة، فإن ظواهر النمو والتحلل والموت هى أظهر أشكال التغير، ولربما يتحول الضد إلى ضده فيها، كما فى مثال السم والدواء. وهناك وضع مخصوص للتغيرات الذهنية أو النفسية، وخاصة فى حالة الوعى، كما سنرى عند دراستنا له من بعد.

ماذا نستنتج من كل ما سبق؟ وماذا تثير ظاهرة التغير من مشكلات؟ فلنشر بإيجاز إلى بعض رؤوس المسائل، ونبدأ من نتائج لمبدأ التغير:

١- إن التغير ضرورة. فلا يمكن للعالم، وللحياة على التخصيص، أن يكون على ما هو عليه بغير التغير. ولنلاحظ أن محض كتابتى للجملة السابقة، وقراءة القارئ لها فى المقابل، هما مجليان لواقعة التغير العامة.

٢- كل أحداث العالم والحياة البشرية هى نتيجة مباشرة للتغير، ولما ينتج عنه من تفاعلات بين أشياء وكائنات متغيرة.

٣- مع التغير يصبح لكل شىء تاريخ، وخاصة للكائن البشرى، وما لا تغير له لا تاريخ له.

٤- التغير يؤدى إلى المتشابه والمختلف، وإلى التضاد والتناقض، وإلى التآلف والتنافر، إلى غير ذلك مما شابه.

٥- فيما يخص الاختلاف على الخصوص، فإن هناك فى نفس الوقت اختلافا عن الذات واختلافا عن الآخر، وبتعميم هذا يظهر مجمل الوجود موسوما بطابع التنوع العجيب.

٦- التغير قابع فى قلب كل الأشياء، سواء بدت ساكنة أم لا.

٧- التغير يؤدى إلى ظهور الجديد بالضرورة.

وفيما يخص المشكلات التى يثيرها التغير:

١- ألا تبدو حاجة التغير إلى الثبات أمرا متناقضا؟ وإلى أى مدى يحتاج التغير إلى الثبات؟

٢- ما دام الثبات هو الذى لا يحتاج إلى التغير، فهل تكون له أولوية عليه؟

٣- كيف يكون، على التحديد، اجتماع الثبات والتغير معا فى نفس الكائن؟ وفى نفس العملية؟

٤- هل يؤدى التغير إلى تناقض ذاتى حيث معه يصبح الشىء هو هو وليس هو معا؟ وهل يرفع التناقض بالتمييز بين الحامل والصفات؟

٥- وكيف توصف حالة التغير ذاتها، أى والشىء يتغير؟

٦- هل يمكن أن يصل التغير بالشىء، أو بالكائن، إلى درجة التناقض مع نفسه، كأن يصبح "أ" "لاأ" ؟ وماذا عن تطبيق ذلك على الأحوال البشرية مثل الخير والشر والجمال والقبح والعدل والظلم؟

٧- وهل يمكن بالتغير أن يصبح الكائن ضداً لنفسه؟

٨- هل يُقبل القول بأن التغير لا عقلانى، أى ضد العقل؟ وهل يمكن أن نقبل افتراضات تقوم من وراء هذه التساؤلات، ومنها أن العقل فوق التغير ومعارض له فى نفس الوقت؟ وأى "عقل" هذا هو المقصود؟ أم أن المشكلة لا تزيد عن أن تكون وليدة "تهيؤات" ؟

٩- وفى المقابل، فإلى أى حد يتطلب الإدراك شيئا أو حداً أدنى من الثبات للموضوع المدرك؟ وفى هذه الحالة لا يمكن للإدراك العقلى الوصول إلى التغير؟ وبالتالى: كيف نصل إلى الإحساس بالتغير؟ بغير "العقل" إذن؟ وأى "عقل" مرة أخرى؟ وأية أداة كذلك؟

١٠- هل يتعارض التغير مع مبدأ التحدد، كما سنشرحه من بعد فى مكانه؟ وإذا أمكن أن يخضع له، فهل سنقول إذن إن كل تغير "عقلانى" لأنه "منظم"؟ وهل هناك تغير غير منظم، أى عشوائى وغير متوقع النتائج؟

١١- هل نقول إن العقل البرهانى غير قادر على "الإمساك" بالتغير، وإن ما يثيره من "تناقضات" إنما هى أمور تصورية وحسب، ولفظية فى النهاية، وإن البرهان العظيم على ذلك هو ثورة البركان؟

١٢- هل يتكون التغير، باعتباره عملية تستغرق وقتاً، من عدد من اللحظات، التى تكون حلقة متشابكة أو متداخلة أو متتابعة، أو تكون سلسلة متصلة أو غير متصلة؟ أم أن التغير إنما يتكون بالضرورة من لحظات كل لحظة منها تقوم بذاتها، فهى إذن لحظات كل منها ثابتة ثم تتجمع وتتتالى؟ أم أن تثبيت لحظات التغير إنما هو وهم عقلى يقوم على إسقاط نموذج المكان الممكن التقسيم على الزمان الذى ينبغى إدراكه فى اتصاله؟ وهل صحيح أن الزمان نفسه لا يمكن تقسيمه؟ وماذا نفعل مع الرياضى الذى يسبق الآخر بجزء من المائة من الثانية؟

١٣- ما دواعى الاتجاه البشرى نحو نفى التغير؟وما مدى اعتماد اعتبار التغير مظهراً سلبيا على ظاهرة الشيخوخة البشرية؟ وهل يدل القول المشهور: "ألا ليت الشباب يعود يوما" على الرغبة الدفينة والمستحيلة فى رفض التغير؟ وما صلة العمليات "السحرية" بظاهرة التغير؟

١٤- هل يمس التغير صفات الشىء وحسب، مع بقاء الحامل الأساسى؟ أم أنه يمس الحامل نفسه، ويصبح التغير فناء فى هذه الحالة؟

١٥- هل يكون لنفس الشىء عدة أوجه، يتغير بوجه، ويبقى على ما هو عليه بوجه آخر؟

١٦- ألا ينبغى أن نضيف إلى شروط التغير التى أشرنا إليها هذا الشرط الجديد: أن هناك نوعا من "القوة" أو "الطاقة" التى "تدفع" نحو التغير أو "تحمله" أو "تقوم به" ؟

١٧- إذن، فهل سنقول بأنه "كأن" هناك فى قلب الأشياء مبدأ للتغير؟

١٨- أم نقول، فى لغة أخرى، إن التغير هو خاصية طبيعية، أو خاصية "للطبيعة"، إن أخذنا بأن هناك كيانا كهذا؟

١٩- كل الأسئلة السابقة هى تفريعات أو تنويعات على سؤال جوهرى: ما مصدر إمكان التغير؟ ما الذى يجعل الشىء يصير على حال مختلفة ؟ أم هو خاصية جوهرية للمادة؟

٢٠- وهل هناك كيانات لا يأتى عليها تغير؟ وما القول فى المفاهيم الرياضية فى هذا الصدد؟

٢١- هل ينبغى أن نقول إن أى تغير يكون دائما بالانتقال من حالة فعلية إلى حالة ممكنة، وبالتالى فهو يكون، بمعنى ما، مما هو موجود إلى ما هو غير موجود (بعد) ؟

٢٢- إلى أى حد، وعلى أى أساس، يعيننا المنظور الرياضى على إدراك التغير وعلى فهمه؟

٢٣- وهل نستخدم بعض الأشكال الهندسية، الخط المستقيم مثلا، أو المنحنى، أو غيره، من أجل تصور التغير؟

٢٤- وهل يحل المنظور الحيوى عامة، والنفسى خاصة، محل المنظور الرياضى، أم هما يكملانه حيث يكون قاصراً؟

٢٥- وكيف يكون نصيب كلٍ من الاتصال والانقطاع فى فهم التغير؟

٢٦- وهل ينبغى فهم التغير، فى النهاية، على هيئة "الديمومة"؟

٢٧- وهل يفيدنا اللحن الموسيقى، فى تكونه من لحظات وفى كونه كلا متصلاً مع ذلك، فى فهمنا للتغير؟

٢٨- هل يعنى التغير نفي الحاضر والانغمار فى المستقبل؟

٢٩- ويعنى إذن، بالتالى، وفى إطار قصور المعرفة الإنسانية، إلقاءنا فى المجهول، إلى درجة أو أخرى، وفى مفاجآته؟

٣٠- وألا يعنى لقاء المستقبل والمجهول عدم اليقين؟

٣١- ولنعد إلى فكرة رفض التغير: هل "ارتدادية التغير" فكرة متناقضة ذاتيا؟ وألا تقترب منها فكرة "العود الدورى"، إن على مستوى حركة الشمس

اليومية أو رجوع الفصول الأربعة، وإن على مستوى دورة الكون في رأى بعض التصورات شبه الأسطورية؟

٣٢- ألا ينبغي أن نميز بين النظرة "الطبيعية" إلى التغير وبين نظرة " قيمية " إليه، وهى التي تضفي عليه أحكاما بالخير والشر، والنفع والضر، والكمال والنقص؟

٣٣- وكيف نفسر غلبة النظرة التقليدية إليه على أنه شر؟

٣٤- وإذا قلنا إن التغير يفتح الطريق أمام الانفتاح واللا اكتمال، ألا يؤدى هذا إلى مفهوم "النقص" ؟

٣٥- وفي المقابل، ألا يشترط مفهوم "التقدم" قيام التغير؟

٣٦- أخيراً، وليس آخراً: كيف يمكن صياغة موقف لنا يقول إن التغير ليس ضد النظام، بل هو جزء من النظام؟

خـلاصــة

الحرية تعني، ضمن ما تعنيه، الانتقال من حالة إلى حالة جديدة، إن فعلاً أو إمكانا، وهى بهذا تفترض التغير بالضرورة.

والتعريف الذى ننطلق منه في هذه الدراسة لأسس الحرية لا يقف عند حد القول بأنها قدرة على الاختيار بين بدائل، بل ويضيف بالضرورة: مع إمكان وضع المختار في عالم الأفعال. ومن أجل تأسيس هذا القسم الثاني من التعريف لابد من مبادئ جديدة، هى: التغير والإمكان، والحدوث جميعا، لأن الفعل الحر، وهو تغير، يتطلب من قبل هذا قيام الإمكان، كما يشترط أن يتحقق الممكن فعليا بعد أن لم يكن، وهو ما يشير إلى مبدأ الحدوث. وقد درسنا في هذا الفصل مبدأ التغير، وحاولنا الاقتراب من معانيه من جوانب مختلفة، وبيان شروطه، ثم انتهينا بالإشارة إلى بعض مشكلاته، التي لابد أن يتوقف أمامها كل درس مقبل مفصل.

الفصل الخامس

أساسان وجوديان رئيسيان للحرية ثالث ورابع
الإمكان والحدوث

أ- مبدأ الإمكان

لا حرية بغير إمكان، ولو كان العالم مغلقاً مكتملاً ليس فيه، ولا يمكن أن يكون فيه، إلا ما هو فيه، وكل شيء آخر ممتنع، إذن فلا حرية ولا جديد. إن الإمكان يوفر ذلك "البراح" (في القاموس أن البراح هو المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، وأرض براح أرض واسعة ظاهرة لا نبات فيها ولا عمران) الذى يجعل قابلاً للظهور الجديدَ من الأشياء والصفات والحالات والأعراض والأفعال، ويوفر الأساس لقيام بديل إلى جوار بديل. إن "عالم الممكنات" لهو المرجع التصورى لكل حركة ولكل حرية.

وربما كانت أبسط طريقة للتعريف بالإمكان هى أن نقول إن الممكن هو كل ما لا يمتنع، وهذا هو المعنى المعتاد فى الحديث العادى، حيث الممكن هو غير المحال (ويقال أيضا غير "المستحيل"، وإن كانت هذه الكلمة الأخيرة قد تشير كذلك إلى ما هو بسبيل التحول إذا استخدمت استخداماً حرفيا). ولكن الحق أن ضد الممكن ليس الممتنع وحده، بل هناك كذلك "الضرورى"، فللإمكان ضدان: الضرورة والامتناع (أما "الواجب"، فهو الشكل العملى من الضرورى، فالضرورى فى العمل هو الواجب، أما الممكن فى العمل فهو "الجائز").

ولكن التعريف الاصطلاحى الذى نتقدم به للإمكان هو أنه تلك الصفة التى معها يكون الأمر (شيئا كان، أم صفة، أم علاقة، أم فعلاً... وغير ذلك) قابلاً لأن يكون (أى يتحقق) أو ألا يكون (إن فى الوجود أو فى التصور). وقد ذكرنا أن ضد الإمكان هما الضرورة والامتناع. وحتى تتضح الصورة تماما أمام القارئ فإننا نذكر هنا، على الفور، تصورنا لكلٍ من "الحدوث" و"العرض": فالحدوث هو أن يكون الشىء أو الصفة أو الحدث فعلاً بعد أن لم يكن (فى الوجود)، أى أن يحدث بعد أن لم يكن، وضد الحدوث هو " القِدَم"، أى أن يكون الشىء موجوداً دواما دون أن يسبقه عدمه، أو قل: دون أن يسبق ذلك كونه عدما أو فى العدم. أما العرض فهو صفة تأتى على الشىء ويمكن أن تزول عنه دون أن يفقد ذاتيته، وضد العرضى هو "الجوهرى"، ونأخذ هذا المصطلح بمعنى ما لا يكون الشىء هو هو إلا به، وهو ما يتقارب مع معانى "الأساسى" و"التركيبى" و"البنيوى". والحادث هو النوع الوجودى من الممكن، أى أن الممكن حين يتحقق يصبح حادثا أو محدثا. ومن الواضح أن الإمكان يشير إلى فكرة "اللاوجود" حيث إن الممكن معلق فى سماء التصور، ويمكن أن يظل فيها إلى الأبد بغير أن يتحقق فى عالم الموجودات الفعلية من أشياء وأفعال ومشيئات ورغبات، وما شابه. ولكن فى الممكن كذلك نوعا من "الاستعداد" للوجود، فهو معد نظريا لأن يوجد، ولكنه لم يوجد بعد. ومعنى "نظريا" فى العبارة الأسبق هو أن الإمكان يسبح فى عالم التصور أو فى محض التخيل، حتى وإن اتصل الأمر الممكن بأشياء موجودة (كأن أرى منابع النيل مثلا). ولنقل أخيراً، إن الإمكان نوع من "القابلية" للوجود أو التحقق، ولذلك فإن سمة المرونة فيه سمة بارزة. ومادام الإمكان قابلية، فهو إذن تقبل وتهيؤ وما يتصل بهذين المعنيين من معان. وينتج عن كل ما سبق أن فى الإمكان يكون هناك دائما أكثر من اتجاه على خط التحقق، أو عدمه، كما يتدخل لدفع الممكن نحو التحقق، أو لمنعه من ذلك، أكثر من عامل وطرف وفاعل. والإمكان، هو الآخر، مثله مثل التغير، نافذة على المجهول، أو على الأقل: على اللايقين، ولذلك فإن فيه قدراً من عناصر المخاطرة والمغامرة.

قلنا إن هناك ضدين للممكن: هما الضرورى والممتنع. والأول منهما قائم بالفعل ودوما، إن على مستوى الوجود للأشياء وما يتصل بها، وإن على مستوى التصور للأفكار. فيبقى السؤال: لم يكون الممتنع ممتنعا؟ من الواضح أن هناك نوعين من الامتناع: امتناع تجريبى فى حالة الأشياء وصفاتها وعلاقاتها على مستوى الوجود، وامتناع منطقى فى حالة الكيانات الذهنية المحضة التى يخلقها الذهن ذاته، وذلك على مستوى التصور. وهناك أشكال عديدة للامتناع التجريبى، منها عدم قيام ما يُخرج الممكن من عالم الإمكان إلى عالم التحقق، وكذلك عدم توفر الشروط والظروف البيئية المناسبة، وغير ذلك، أما الامتناع المنطقى، فلعله يدور من حول مفهوم عدم التناقض الذاتى. وسوف نعرض من بعد للعوامل التى تدفع بالممكن إلى التحقق.

ويمكن أن نقول إن هناك ثلاثة أنواع من الممكنات:

أ- الممكن بذاته، وهو صفة أو علاقة، أو حدث أو فعل، تنتج عن طبيعة الشىء والتى هى أو هو له، أو تنتج عن تكوينه. ومثاله إنتاج النخيل للتمر، والكلام للطفل البشرى، والحمل للأنثى من الثدييات، وانقسام العدد الزوجى.

ب- الممكن بغيره، وهو الممكن القابل للتحقق شيئاً معينا، أو ما يكون الشىء مستعداً لقبوله من صفات وغيرها، بشرط قيام تأثير ما من جانب شىء آخر. ومثاله كلام الطفل لغة معينة، أو الولادة للأم، أو توقف الحجر عن الحركة.

جـ- الممكن القائم بالغير، وهو الشىء أو الصفة اللذان يعتمدان فى تحققهما على شىء آخر دوما وعلى نحو جوهرى، ومثاله الامتداد الذى لا يقوم إلا بالمكان دوما، وشقرة الشعر التى لا تقوم إلا بالشعر دوما، والشعر نفسه الذى لا يقوم إلا بالجلد، والجلد نفسه الذى لا يقوم إلا بالجسم.

ويظهر، ضمنا، من حديثنا السابق، أن هناك إمكان الذات (التى أشرنا إليها بكلمة "الشىء") وإمكان الصفات وإمكان العلاقات وإمكان الأحداث وإمكان الأفعال، وغير ذلك. كما قد لاحظنا أيضا أن هناك إمكانا وجوديا وإمكانا تصوريا. وكل ما

هو مادى هو ممكن فى الأصل. ويتفرع الإمكان التصورى إلى إمكان ذهنى عام وإلى إمكان منطقى وإلى إمكان خيالى.

وقد كان واضحا فى العرض السابق أننا نميز دائما بين الإمكان الوجودى والإمكان التصورى، مستخدمين هنا كلمة "وجودى" للإشارة إلى ما يظهر فى العالم على هيئة كيانات مادية موضوعية. ولكن قد سبق لنا أن أشرنا، فى المقدمة التى تناولت مفهوم "الوجود"، إلى أن كائنات الذهن الخالصة، ومثالها الأعداد والأشكال الهندسية والعلاقات الرياضية والتصورات العقلية المجردة وحتى الخيالات ذاتها، هذه الكائنات الذهنية لها نوع من الوجود. والآن، فإن "الإمكان" تصور فى الذهن، ويصبح السؤال هو: ما هو الوضع الوجودى للإمكان؟

إذا كان الإمكان هو المقابل للتحقق، إذن فهو لا وجود. ولكن حيث إن الأمر الممكن لابد أن يكون قائما على مستوى الذهن على هيئة فكرة أو قضية، إذن فإنه يكون له نحو ما من أنحاء الوجود. إن الممكن تصور ذهنى، ولا يمكن أن يكون هناك إمكان إلا لتصور ذهنى، أما ما لا يوجد، أو لا يمكن أن يوجد، فى الذهن مطلقاً، فإنه لا يكون مطلقاً لا على مستوى التحقق ولا على مستوى الإمكان. وعلى هذا، فإذا كان الممكن غير متحقق، بحكم التعريف، وغير موجود بالتالى فى عالم الوقائع، إلا أنه كذلك ليس معدوما تماما، إنما هو فى "برزخ" ما بين العدم والوجود، وقد سبق أن أشرنا إلى أن من سمات الممكن أنه "معلق" وينتظر دائماً. ولكن مما ينبغى أن يكون موضوعا للنظر، وإن كان هذا المكان يضيق عن تفصيل ذلك، أن نتساءل: هل تتساوى درجة سائر الممكنات من حيث قابليتها للتحقق؟ هذا هو ما نسميه بمسألة "استواء الممكنات"، ويبدو لنا أن وقائع الأمور تشير إلى الإجابة بالسلب عن السؤال السابق. ومن جهة أخرى فإن تحقق الحرية يقتضى عدم استواء الممكنات، لأنه لو ظل المرء متردداً بين بديلين أو أكثر للفعل أو للاختيار فى موقف ما، إذن لما حدث سلوك مطلقاً. لذلك، فلابد للممكن من "محقِّق" ومن "مرجِّح" عند تعدد الممكنات. ولكن هل يعنى هذا أن هناك، من البدء، إمكانا أكثر ترجيحا من آخر؟

قلنا إن للإمكان نحوا من الوجود الذهنى، فهل يفترض الإمكان وجود الأذهان؟ علينا أن نميز في وضوح بين أمرين: قيام الإمكان ذاته، وهذا مرده إلى مبدأى التعدد والتغير، وإدراك الإمكان، وهذا الأمر الثانى هو الذى يشترط الذهن المدرك بالضرورة. ولكننا نستطيع أن نقول إن الإمكان يفترض التحقق، أى أن الممكن يفترض شيئاً متحققا بالفعل حتى يمكن أن نتصور الممكنات التى يمكن أن تأتى عليه، وهكذا فإن الإمكان يفترض موجوداً قائما من قبل.

لقد ظهر مما سبق أن هناك أشكالاً منوعة للإمكان، من مثل إمكان الذات وإمكان الصفات، وذلك الواقعى والآخر التصورى، والإمكان بالإيجاب والإمكان بالسلب، وفى داخل الإمكان التصورى يمكن أن نميز بين مطلق الإمكان والإمكان المنطقى وذلك الخيالى المحض، هذا فضلاً عن التميز الأساسى بين الممكن بذاته والممكن بغيره والممكن القائم بالغير. ولكن الدراسة التفصيلية لهذا كله، وغيره، إنما هى من شأن دراسة المفهوم لذاته، ونحن هنا فى مقام التقديم لدراسة الحرية. وإن الذى نريد أن نؤكد عليه هو أن عالم الطبيعة هو، بالضرورة، ومعاً، عالم الموجودات وعالم الممكنات.

وتثير هذه الإشارة الأخيرة السؤال الهام التالى: كيف ينتقل الممكن من عالم الممكنات إلى عالم المتحققات؟ قلنا، منذ قليل، إن الممكن يحتاج إلى محقِّق، وعند تعدد الممكنات يسمى ذلك المحقق مرجحاً، وربما تُذكر هنا كذلك ألفاظ المؤثر والمحدِّد والمخصِّص، لأن الإمكان نوع من القابلية للوجود وحسب. ولكن تفصيل القول فى انتقال الممكن إلى التحقق يحتاج إلى بحث خاص، ونرى من الآن أن لهذا الانتقال بعض سمات السر العظيم. والحق، أنه لابد من قبول أن بعض الممكنات تبقى ممكنات أبداً، ولا نعرف فى تجربتنا أن كل ما فى الذهن يتحقّق. وكل ما فى الذهن ممكن، أى أن كل التصورات ممكنة. ولا عجب، إذن، أن نقول إن الممكنات لانهائية. ولابد من العودة إلى الإشارة هنا إلى مفهوم "عالم الممكنات"، ولولا هذا العالم لما كان الإنتاج الفنى على أى شكل من أشكاله. ومن

المفهوم أن تحقق الممكن لا يعتمد على المحقق أو المرجح وحده، وإنما تكون هناك الفرصة والمناسبة والظروف المحيطة والشروط بأنواعها. والحق أن مفهوم الإمكان مفهوم ديناميكى لا سكونى، وكذلك مفهوم التحقق. من جهة أخرى، ومن حيث الزمان، فإذا كان مفهوماً أن للممكن نوعا من الحضور فى الحاضر، إلا أنه يتجه دوما نحو المستقبل، ويمكن أن نقول إن سائر الممكنات مستقبلات ممكنة (إن أمكن تكرار الكلمة هكذا). ويتخذ "حضور الإمكان" هذا، أحيانا، شكلاً قوياً، وخاصة فى ميدان الوجدانيات المحيطة بالسلوك الإنسانى، وما يتعلق منه على التوقع على وجه الخصوص، ومثال ذلك حالة توقع وصول الغائب، أو حالة انتظار شخص فى ميعاد ولكنه يتأخر عن الوقت المضروب تماما ويمتد هذا التأخر بعض الامتداد، وحالة انتظار وضع الحامل حملها، أو انتظار نتائج عملية جراحية دقيقة. فى كل هذه الحالات، وغيرها كثير، يكون للإمكان حضوراً مكثفا، حتى لكأنه عامل فاعل فى كل تجربة من تجارب تلك الحالات، ويؤدى تأرجح الممكنات إلى الأمل أو إلى اليأس، على سبيل المثال، وغير ذلك من المشاعر القوية. والحق، استطراداً مع منطق الأمثلة السابقة، أن المتفائلين هم الذين يتسع عندهم عالم الإمكان، والعكس يكون فى شأن المتشائمين. وهناك كلام كثير عن صلة الموقف من عالم الممكنات فى حالة الإبداع بأنواعه. ولكن لابد من أن نشير، مرة أخرى، بعد ما قلناه فى البداية، ليس فقط أنه لا حرية إلا مع الإمكان، بل إنه كلما ازداد عالم الممكنات اتساعا عند شخص ما كان هذا الشخص أكثر قدرة على ممارسة الحرية. بل إننا لنستطيع أن نقول إن إدراك اتساع عالم الممكنات يسير يداً بيد مع نمو التجربة الإنسانية، إن مع رحلة الوليد إلى النضوج، أو مع تطور الظاهرة الإنسانية ذاتها منذ عشرات الآلاف من السنين. وربما كان إدراك الممكنات المتعلقة باليد الإنسانية على الخصوص، إدراكاً يزداد اتساعا، دالاً على ترابط قوى بين إدراك ممكنات أكثر وقوة تحكم أكبر فى البيئة المحيطة، وهذا التحكم هو الذى وفر للفرد الإنسانى "حرية" أكبر فى التصرف مع بيئته.

إن الإمكان شرط ضرورى للحرية من حيث هى اختيار ومن حيث هى فعل معاً. ذلك أن وجود البدائل، وهو الشرط اللازم للاختيار، يفترض الإمكان بالضرورة، ليس فقط لأن المأخوذ والمتروك عند الاختيار لا يكونان محددين منذ البداية، ولو كانا محددين إذن لكنا فى عالم الضرورة وليس فى عالم الحرية، بل وكذلك لأن الاختيار الحر إنما ينتقى بعض البدائل ويترك الأخرى التى يلزم أن تبقى دائما، كما كانت دائما، معلقة على خيط الممكنات الصرفة. ومن جهة الفعل، فإنه لا فعل إلا بتغير، وهو انتقال من حالة إلى أخرى، هذه الحالة الأخرى تكون فى البداية ضمن مجموعة من الممكنات بالضرورة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كل حالة يتم إنتاجها من خلال الفعل الحر لابد أن تكون غير ممتنعة ابتداء، أى أن تكون ممكنة.

ب- مبدأ الحدوث

سبق أن ذكرنا، ونحن فى صدد تعريف الإمكان، ما هو الحدوث، أى أنه أن يكون الشىء أو الصفة بعد أن لم يكن، فالحدوث هو تحقق الممكن، فحين يتحقق الممكن، أى يوجد، فإنه يصير حادثا. وهكذا، فإن من معانى الحدوث الظهور وانطلاق حدث ما من شىء إلى آخر. والمهم فى المحدَث أمران: أنه تحول فى الممكن من جهة، بحيث يصير الممكن متحققا، وأنه لم يكن موجوداً ثم ظهر إلى الوجود، أى أن العدم يسبقه، بل فلنقل إنه كان عدما ثم صار إلى الوجود. وعلى هذا، فإن الحدوث هو صفة لغير الضرورى، وغير الضرورى هو ما يمكن أن يحدث أو ألا يحدث، أما الضرورى الذى لابد من وجوده دوما فهو القديم. فيبدو إذن أن مفهوم الحدوث يشير بالضرورة (المنطقية) إلى مفهوم القدم، فلا حادث إلا مقارنا (ولو فى الذهن) بما هو قديم، ولو فى التصور. فالقديم هو ضد الحادث، وهو كذلك الخلفية اللازمة له.

وما دام من طبيعة الحادث أنه يمكن ألا يكون، فإن هناك قدراً معينا من "اللاتوقع" يرتبط به دائما، وهو نفس القدر المقابل لإمكانه ألا يكون. فكأن ظهور الحادث، إذن، يحمل معه قدراً من المفاجأة. وسيكون لهذا الجانب شأن فى سمات الحرية على نحو ما سنرى من بعد فى مكانه.

والحادث قد يكون شيئا، أو صفة، أو حدثا، وغير ذلك. وفى كل الأحوال فإن الحادث دائما أمر جزئى معين. وفى المقابل، فإن كل ما هو واقعى وموجود وجوداً متعينا هو حادث. كذلك، فإن كل حادث ممكن، ومن المفهوم أن العكس ليس صحيحا، كما سبق ورأينا أثناء حديثنا عن الإمكان. ولابد للحديث المفصل عن الحدوث أن يعالج موضوع المصادفة (أو الصدفة) معالجة خاصة، أو قل إن عليه أن يعالج موضوع الحادث الاتفاقى، وأن يعالج كذلك كون الحدوث "عملية" ديناميكية متعددة العوامل، إن لم تكن متعددة الأطراف. ومن نافلة القول أن الحدوث يفترض التعدد والتغير معاً، وتتدخل فى ظهور نتيجته خصائص الظروف والشروط التى تحدده. ولابد للمحدَث من محدِث، حيث سبق أن بينا أنه لابد لخروج الممكن من الإمكان إلى الوجود من موجد أو مؤثر أو مخصص أو محدِّد. ولا يتم الحدوث إلا فى المكان وفى الزمان، وحيث إن الحادث زمانى، إذن فهو فانٍ بالضرورة. ولا يعدم الحادث بعض مظاهر الضرورة، على الأقل من وجهين: الأول أن يكون الحادث على هيئة معينة فى الغالب (فالمولود البشرى حادث، وكان ممكنا قبل ذلك، ولكنه إذ يحدث يكون فى الغالب على هيئة معينة)، والثانى أننا إذا نظرنا إلى الحادث من حيث سلسلة المحددات والمخصصات والمؤثرات الكلية التى أدت إلى إظهاره، فإنه قد يبدو من وجه ما "ضرورياً"، على الأقل من وجهة النظر "البعدية"، فحيث أن كل تلك المحددات قد حدثت أو قامت، إذن فكان لابد أن يظهر الحادث إلى الوجود.

وقد أشرنا، أثناء حديثنا عن الإمكان، ليس إلى الحدوث وحسب، بل وكذلك إلى العَرَض، وقلنا إنهٔ صفة تأتى على الشىء ويمكن أن تزول عنه دون أن يفقد

ذاتية، فقد يبيض شعرى بعد أن كان أسوداً، وقد أتكلم لغة أو أخرى، وقد ألبس كذا أو كذا من الملابس، ذلك كله دون أن أفقد ذاتيتى. ومن المهم أن ننتبه إلى تعبير "تأتى على"، فالعرض إضافى وتابع دائماً، ولذلك فإنه يمكن أن يضاف أو ألا يضاف، وهكذا فإنه نوع من الممكن بازاء الشيء المعين، وهو دائما من نوع الممكن القائم بالغير، فليس من عرض قائم بذاته. وبوجه عام، فإن العرض منتَج فرعى (وقد يأخذ شكل الحدث)، وغير مستقل عن الشيء الذى هو عرض له. وينطبق على العرض معظم ما ينطبق على الحادث، ومن أهم جوانب ذلك زمانيته وفناؤه وتعينه. وقد سبق لنا أن قلنا إن ضد العارض هو الجوهرى بمعنى الأساسى والتركيبى والبنيوى، أى ما هو ثابت (نسبيا) مادام الشيء.

إن الحرية، وكما أشرنا مراراً، لابد أن تتوج فى فعل، والفعل حدوث فى العالم، حتى ولو كان مجرد حدث ذهنى يقع فى الدماغ. من هنا كانت ضرورة مبدأ الحدوث من أجل تأسيس الحرية وجودياً.

خلاصة

إن ممارسة الحرية تعنى أن الفعل الذى سيتم اختياره، ثم يتم تحقيقه بالتنفيذ، وكذلك قرار الاختيار بين بدائل هو ذاته، تعنى أن هذا وذاك لم يتحققا بعد، إذن فهما أمران ممكنان بين ممكنات متعددة. ولو كان كل شيء محدداً ومعينا، إذن لما كان هناك مجال لحرية. إن الإمكان شرط ضرورى لقيام الحرية. وقد حددنا ما نقصده باصطلاح الإمكان، وأشرنا إلى أنواعه وسماته وأشكاله، وإلى مكان الإمكان فى التجربة الإنسانية، بما يدل على قيامه فعلاً.

وحيث إن ممارسة الحرية تعنى الاختيار والفعل معاً، لذلك فإن مفهوم "الحدوث" يكمل مفهوم "الإمكان"، حيث يشير إلى "تحقق" الاختيار فى فعل جزئى. وهذا الفعل كان يمكن أن يتحقق غيره، كما أنه يتحقق فى الزمان فيكون بعد أن لم يكن. وكل حادث هو بالضرورة عرضى وفان، كما أنه لابد له من محدِث. إن الحدوث هو الذى يؤسس لظهور الحرية على هيئة الفعل.

الباب الثانى

الأسس الحيوية والذهنية

للحرية الإنسانية

الفصل الأول

الضرورة فى الطبيعة

(١) لم نبدأ من الطبيعة ؟

في هذا الباب المخصص لأسس الحرية الإنسانية من منظور كون الإنسان كائناً حياً، كان لابد من أن تحتوي مقدماته على فحص مسألة الضرورة في الطبيعة. إن الإنسان لينسى أحيانا كثيرة أنه كائن طبيعي، أي أنه جزء من الطبيعة، لأن له حياة وجسما، وكلاهما ظاهرتان طبيعيتان، وهو يتحول في لحظات كثيرة إلى "موضوع" يتعامل معه أقرانه من البشر وأفراد من الكائنات الحية، بل هو يصبح في بعض الأحيان مجرد "شيء" أمام قوى الطبيعة وكائناتها، عند هبوب الريح أو هيجان الموج أو انفجار البركان أو بإزاء أشعة الشمس والقمر. في كل هذه الأحوال هو بالضرورة كيان طبيعي. وبهذه الصفة للإنسان، كان لابد من أن نبدأ من البداية الموضوعية، وهي الطبيعة، لنرى ما علية الأمر فيها بشأن الضرورة وضدها. هذه إجابة أولى عن سؤال: لم نبدأ، في حديثنا هذا عن أسس الحرية، من الطبيعة؟

والإجابة الثانية أكثر تخصيصا: فلو افترضنا أن بحثنا هذا التمهيدي عن الضرورة في الطبيعة سيتأدى بنا إلى إثباتها، فإنه سيكون علينا أن نتخذ موقفا واضحا من مسألة أساسية: وهى ما إذا كانت أفعال الإنسان واختياراته، التي يمكن وحدها أن تتصف بالحرية أو بضدها معا، من نفس نوع أحداث الطبيعة، وفى هذه الحالة فسوف ينطبق عليها ما ينطبق على الأحداث الطبيعية من حيث الضرورة والتحدد، أم أنها مختلفة بالنوع عنها على نحو أو آخر، أو بشكل آخر من أشكال

الاختلاف (بالدرجة مثلا)، وهنا ستنفتح أمامنا أبواب أخرى. وسوف ينتج عن إثبات البديل الأول، وهو أن أفعال الإنسان من نفس نوع أحداث الطبيعة، وفي حالة إثبات الضرورة في الطبيعة من قبل ذلك، وبما يؤدي إلى القول بأن مجموع الأحداث والقوى والعلاقات والقوانين الطبيعية السابقة تؤدي لزوما إلى الحدث س، نقول إنه سوف ينتج عن الأخذ بالبديل الأول أن القول بالقدرة على الاختيار عند الإنسان، وهي أساس، أو محور على الأقل، لكل حرية، سيكون أمرا بغير محل.

ويتأدى بنا كل ما سبق إلى وجوب أن نفحص إن كانت الطبيعة تخضع لحكم الضرورة، وبأي معنى، وإلى أي حد، وفي أي الميادين، ومدى امتداد حكم الضرورة ذاك، إن أثبت، إلى الحياة الإنسانية على التخصيص، بعد تمديده إلى الحياة على التعميم.

ولم نتجاهل أن الطبيعة، مأخوذة هنا باعتبارها العالم ككل، هي أحد الموضوعات الكبرى التي أتعامل معها، إلى جوار البشر الآخرين وذاتي، وأمارس حريتي، إن وجدت، بإزائها؟ فماذا نقول عن تحويل مجرى نهر بل عن تحريك حجر من مكان إلى مكان؟

ثم إن البدء من الطبيعة هو بدء مناسب من حيث منهج النظر، لأنه بدء من الكل المحيط، قبل أن نأخذ في فحص جزء مخصوص، هو الظاهرة الإنسانية وإمكان إثبات الحرية لأفعالها وأساس هذا. ثم هو بدء منهجي سليم بسبب ما نشهده من اختلاف آراء البشر حول القول بالحرية والقول بالجبر، فنحن نريد أن نبدأ من الأساس نفسه، الذي هو الطبيعة، لنحاول أن "نعرف"، إن أمكن هذا، ما عليه الأمر فيها من حيث الضرورة وتأثير هذا الأمر على وضع الإنسان من حيث إمكان الحرية له. (ومن المفهوم أنه سيكون بعيدا عن هدفنا في هذا البحث كل البعد أن نحاول أن نتصيد "التبريرات" المصطنعة للقول بالحرية، ولو أدى بنا البحث إلى إثبات ضدها للإنسان فإن علينا أن نفعل ذلك، وهو أجدر بنا وأحق من حيث ضرورة احترام الحقيقة بحسب ما تظهر لنا بعد الفحص النزيه).

وبتعبير واضح: فما هي نتائج القول بالضرورة الطبيعية، وبتحدد أحداث الطبيعة، على الحرية الإنسانية بعامة، بدءا مما سنسميه بالحرية الداخلية ووصولا إلى ما سنلقبه بالحرية الاجتماعية؟ إن القول بالحرية أو بضدها ينبغى أن ينطلق من "معرفة" بما عليه الأمر في الطبيعة في مجملها وفي ميادينها النوعية، وفي ميدان الحياة خصوصا، وفي الحياة الإنسانية على الأخص. إن اختلاف الآراء وتوزع الأفكار ما بين مثبت للاختيار وناف له يؤدي إلى إدراك كل عقل أمين أن كل الآراء ممكنة الصحة من حيث المبدأ، فيتوجب أن نقوم بالفحص الشامل النزيه المحيط بقدر الطاقة الإنسانية، وإن كان سيأخذ هنا شكلا مقتضبا بحكم أن هذا الفصل هو فصل تمهيدي يقدم لمعالجة موضوعنا الأصلي فى هذا الباب، وهو تأسيس الحرية حيوياً وذهنياً.

أخيراً، وعلى سبيل الإجابة الرابعة عن سؤال: لم نبدأ من الطبيعة؟ فإننا نلاحظ أن من يقولون بالجبر وبنفي الاختيار ينطلقون من فرض مسبق، لا يكاد يظهر على السطح، ويقول بأن الإنسان هو كالجماد سواء بسواء بإزاء الطبيعة والقوى المسيطرة الحاكمة. أما من يقولون بالقدرة على الاختيار وبإمكان الحرية، فإنهم ينطلقون من مبدأ آخر يقول بأن الإنسان كائن ذو سمات خاصة تجعله نوعا قائما بذاته ومتفردا بين كائنات الطبيعة. فوجب من هذه الجهة، أيضا، البدء بفحص مكان الضرورة في الطبيعة.

وسوف نتحدث فيما يلي عن الضرورة (الوجودية) والتحدد (المعرفي)، بعد أن نقدم بالحديث عن مفهوم سابق منطقيا، ألا وهو مفهوم "النظام"، ثم نتبع الحديث عنهما بالإشارة إلى مبدأ السببية. ولكننا نقدم لكل هذا بالحديث أولا عن بعض المقدمات، ومنها ما هو إطاري، تحت عنوان "تحديدات إطارية"، و منها ما هو منهجى، تحت عنوان "الفرق بين منظور العلم ومنظور الأصوليات في تناول مسألة الضرورة في الطبيعة" (ونقصد "بالأصوليات" في كل حديثنا في سائر الفصول ما يسمى حتى اليوم بالفلسفة، أي البحث العقلي عن المبادئ والأصول الكلية).

(٢) - تحديدات إطارية (الموقف من المعرفة الغربية علما وفلسفة):

الكلام عن الطبيعة ينبغى أن يستند إلى مجمل حصيلة المعارف المتصلة بها. ولكن حيث إننا نقوم، على نحو مباشر أو غير مباشر، بالتمهيد لقيام حضارة وثقافة وأصوليات كلها جديدة تكون خاصة بنا ومعبرة عن نظرنا ومشيئتنا وإرادتنا (لنذهب بها حين يحين الحين مشاركين فى بناء الحضارة الإنسانية العامة الجديدة، التي ستقوم قصدا وبمشيئتنا، وليس قسراً علينا)، فإننا نجد أنفسنا أمام هذه المعضلة: فالوقائع تقول إن المعارف التي بين أيدينا في هذا العصر إنما هي نتيجة العلم الغربي. وقد سبق لنا أن أوضحنا في كتابات سابقة أن العلم، شأنه شأن الفكر والفن والأخلاق وما شابه، هو جزء من الثقافة التي لا تكون إلا لأمة بعينها أو لحضارة بعينها قد تشترك فيها أمم متجانسة، ولا يمكن أن تكون الثقافة إلا لأمتها، ولا يمكن لأمة مختلفة أن تأخذ بثقافة أمة أخرى إلا بثمن الضياع بله الانصهار فيها، وعلى هذا فإن علم الغرب وفلسفته وفنه وأخلاقه، وهى أجزاء من ثقافته، لا يمكن، لا منطقيا ولا إمكانا ولا مشيئةً، أن تكون لنا، بل هي جميعا للغرب وحده من حيث هى تكوينات تقوم على مبادئ وافتراضات وأهداف هي للغرب وليست لنا، ولا يمكن ولا ينبغي أحيانا أن تكون لنا، ونحن على كل الأحوال لم نشارك في صنعها أية مشاركة كانت. وهكذا فإن المعضلة التي نحن بصددها الآن هى أن العلم السائد في هذا العصر هو علم الحضارة الغربية، ولو نحن اعتمدنا عليه وظنناه تعبيرا عن آخر مدارج الوصول إلى الحقيقة، فإننا نؤسس حضارتنا الجديدة على أساس واه، بل على غير أساس في الحق، لأنه أساس مستعار ولا سيطرة لنا عليه، لأننا لم نقمه على أي نحو من أنواع الإقامة. فنحن هكذا واقعون في إشكال: فإما أن نأخذ بعلم الغرب فنضيع ذاتية حضارتنا الجديدة، ومعها الثقافة الجديدة والأصوليات الجديدة والعلم الجديد وحياتنا الجديدة وكل شيء، وإما ألا ننظر إليه على الإطلاق فننحبس في سجن النظريات التأملية ويضيع علينا مدخل وفير إلى

معرفة الطبيعة، ونقطع أنفسنا عن معرفة علم الغرب الذي لابد أن نحيط به إحاطة المسيطر من أجل رد هجمات الحضارة الغربية ذاتها، تماما كما رد أحمس الأول وصحبه عدوان الهكسوس المتعجرف بالأخذ بسلاحهم الأهم، وهو العربة الحربية ذات الحصان، ولم تكن معروفة في مصر من قبل.

هذه هى المعضلة، فما سبيل الخروج؟ إن الوقائع الإنسانية، لحسن الحظ، مركبة ذات طبقات ومداخل متعددة، ونادرا ما تقابل الصياغاتُ النظريةُ الحادةُ، على نحو ما وضعنا عليه الإشكال ثنائي البدائل للتو، نادرا ما تقابل حقائق الأحوال، بل الأمور في عالم الوقائع متداخلة ومتراكبة، كما تتعدد الفتحات والمخارج وتكثر النوافذ والأبواب الجانبية. فنحن نجد أن سبيل الخروج من المأزق ينفتح أمامنا على النحو التالي:

نحن نأخذ بنتائج علوم الطبيعة الغربية من حيث هي، أو كأنها، معارف محايدة، وقد أثبت التطبيق والاستخدام والتنبوء دلالتها القوية على عالم الوقائع، ولكننا لا نلتزم ولا نتقيد، أو لا نأخذ صراحة، بالمبادئ الأصولية ولا بالافتراضات الثقافية، التي تقوم عليها تلك العلوم أسسا ومناهج وأهدافا. بعبارة أخرى: نحن نميز بين التكوين النظرى للعلم الغربي، من حيث المبادئ والمناهج والأهداف، وبين النتائج التي انتهى إليها ذلك التكوين من حيث هى معارف تشير إلى وقائع، فنرفض الأخذ بالأول من حيث المبدأ، وذلك انتظاراً لقيام أصوليات علومنا الجديدة، وقد لا تتشابه وقد تتشابه مع هذا الجانب أو ذاك من مبادئ العلم الغربي، بينما نقبل الثانية، أي المعارف الناتجة، ونستخدمها كعناصر محايدة في ملاقاة العالم أولا، ثم في صنع حضارتنا الجديدة (وإن كان سيصعب على الكثيرين منا إقامة هذا التمييز في كل حالة مخصوصة، ولكنه سيكون ضرورة لازمة). أو فلنقل بعبارة ثالثة: نحن نحتاج إلى الانطلاق من الوحدات المعرفية الموضوعية التي تأدى إليها علم الغرب، ولكننا نضع "بين قوسين" التكوين النظرى العام للعلوم

الطبيعية الغربية، لأنه يمكن لعقول حضارتنا الجديدة أن تصل، بل ينبغي عليها أن تصل، إلى تكوين نظري جديد للنشاط العلمي الذي سيكون جزءا من حضارتنا نحن الجديدة. إننا نقبل أن "نستخدم" النتائج المعرفية المحايدة للعلم الغربي، ولكننا نرفض واعين الانطلاق من الحقيقة المطلقة المزعومة للمبادئ والمسلمات والفروض والمناهج والصياغات العلمية الغربية.

ورغم أننا نفضل أن نؤكد بكل قوة على المغايرة فيما بيننا وبين الغرب، لأسباب منهجية ونفسية وتربوية وتكوينية (أي أسباب متصلة بالتكوين القادم لحضارتنا الذاتية الجديدة)، إلا أنه يمكن أن نتذكر أن الغرب وقف منا، وعدة مرات في السابق وليس مرة واحدة، موقف المتتلمذ، فهو امتداد جانبي لذوات حضارية سابقة لنا، ونشير في هذا الصدد إلى حالات ثلاث كبرى: فهو قد تتلمذ، في كل شيء تقريبا، على حضارتنا الإسلامية فيما قبيل العصر المسمى عنده بعصر النهضة الأوربية، وهو من قبل هذا أخذ ديانته المسيحية من منطقتنا (وفي المسيحية واليهودية على السواء عناصر مصرية وسورية ذات شأن، كما ينبغي الإشارة إلى تأسيس أول كنيسة للمسيحيين وكانت في مصر، ومنها ذهب الرهبان الأقباط، أي المصريون، إلى أقص الشمال في أيرلنده لنشر المسيحية على نحو ما قعدوها وباشروا طقوسها)، ثم إن العلم اليوناني، وغيره من بعض جوانب الثقافة اليونانية، إنما يستند إلى أسس مصرية صريحة، بل إننا نستطيع أن نقول إن التوجهات العقلية لمعظم حضارات البحر المتوسط إنما أساسها المباشر هو تصورات العقل والحساسية المصرية القديمة، ولا نذكر إلا أمرا مصريا واحدا، ولكنه ذو أهمية كبرى في الماضي والحاضر والمستقبل، ألا وهو اكتشاف مصر أن مفتاح التعامل مع العالم لا يكون إلا على أساس رياضي، وانظر إلى تقسيم السنة إلى أيام وإلى بناء الأهرام وإلى التصوير الجداري في مصر القديمة، كمجرد أمثلة عظمى، لتجد المنظور الرياضي سائدا وأساسيا في فهم العالم وفي التعامل معه على السواء. نقول إذن، تأسيسا على كل ما سبق، وهو وضع شديد الإيجاز لقضايا تحتاج إلى مباحث طويلة من أجل تفصيل القول فيها، إن العلم الغربي

الحالي إنما هو خلف وحفيد لانتاجات ثقافية مختلفة لذاتنا الحضارية المتصلة، ولكنه مع ذلك لا يدل إلا على الغرب وحده، وقد أقامه الغرب وحده، ومن هنا وجب التأكيد على مغايرته لنا مغايرة قوية، رغم كونه خلفا لنا من جوانب عديدة. ثم أليس الغرب هو الذي أراد التأكيد على مغايرته لنا، وبالعدوان الصريح منذ الحروب الصليبية وإلى اليوم؟

لكل هذا، فإننا، كمجتمع، سنستخدم المعارف الطبيعية الغربية، ولكن على نحو مؤقت وبكل الحذر المنهجي الواجب، وعلى وعي بالتمييز الذي أقمناه بين المعارف الموضوعية من حيث هي وحدات معرفية محايدة (إلى درجة أو أخرى) وبين التكوين النظري الفلسفي للعلم الغربي من حيث هو تكوين وتنظيم غربي خالص، ولا يكون إلا للغرب وحده وليس لنا.

إن هدفنا المنهجي الأخير هو التحرر من الأطر النظرية الغربية، بالنظر إليها ابتداء من حيث هي مجرد رؤى لمجموعة حضارية معينة، وهي لا يمكن أن تستمر في السيادة إلى الأبد، فتاريخ الحضارة لم يعرف شيئا كهذا ولن يعرفه (تطبيقا لمبدأ الاطراد في الطبيعة)، وذلك من أجل القيام بالجزء الأول من فعل جليل، هو فعل تأسيس ثقافتنا الجديدة، نقصد بذلك الجزء التمهيدي: النظر إلى الطبيعة من جديد، ولحسابنا، بعين البراءة المنهجية، و "كأننا" نتعامل معها لأول مرة، و "كأننا" لم نقدم تصورات عنها مركبة في طبقات حضاراتنا نحن السابقة المتعددة، و"كأننا" لم نعرف شيئا عن طريقة النظر الغربي إليها، وفي هذا كله تطبيق مهم لمبدأ نظري ومنهجي تقدمنا به من قبل، في كتابات سابقة، تحت اسم "الصفر المنهجي".

ثم إن هناك عاملا قويا، غربيا هذه المرة، يعزز الأخذ بالمعارف العلمية الغربية على سبيل الحذر وعلى نحو مؤقت، ذلك هو التغير المستمر، والذي يصل إلى حد الثورة الظاهرة أحيانا، في معارف الغرب عن العالم، فهل نأخذ بعلم الطبيعة عند باسكال وديكارت أم عند نيوتن أم عند ماكس بلانك؟ وإذا كان آينشتين قد أحدث

انقلابا بإزاء آراء نيوتن، فإن لنا أن نتوقع أن تحدث ثورة أخرى بإزاء آراء آينشتين نفسه. إننا في خلال هذا لن نقف، من حيث كوننا جماعة ثقافية، مشدوهي العيون، بل سنعمل في صبر وأناة وتكامل ومثابرة على إنتاج علمنا الطبيعي نحن.

إننا نتلقى معارف الغرب الموضوعية ونتعامل معها التعامل الجدير بالشيء الوارد من الغير المختلف، ثم نعيد النظر في تكوينها النظري العام، بل ونعيد النظر في محض الأسئلة والمنطلقات التي انطلق منها النشاط العلمي الغربي الحديث نفسه، والذي يعد انقلابا هو ذاته، مأخوذا في مجموعه منذ عصر النهضة الأوروبية، على حضارتهم السابقة هم أنفسهم (وهكذا يتوهم الواهمون بيننا أنه لا يحق لنا النظر بعين المغايرة إلى علم الغرب، وينسون تماما أن الأوروبيين أنفسهم ثاروا على حضارتهم السابقة وعلمهم السابق من حيث تفاصيله ومن حيث إطاره النظري العام ذاته الذي كان قد وصل إلى قمته مع أفكار توما الأكويني الأرسطية). ولكننا لا نعيد النظر في مبادئ العلم الغربي من حيث هو علم الغرب، وكأننا مشغولون لا بشيء إلا بالغرب وبما أنتجه، وإنما يتم ذلك على نحو عرضي ومن خلال التيار المركزي لحركتنا الثقافية، ألا وهو تيار خلق الأصوليات الجديدة والعلم الجديد، والثقافة الجديدة بأكملها.

ونفس هذه المهمة، أي مجرد المعرفة المؤقتة من الخارج لعناصر معرفية من إنتاج الآخر، مع الرفض الواعي لقبول زعم واحديتها أو صدقها المطلق، وإعادة النظر فى سائر أركان تكوينها النظري، من الأسئلة إلى المناهج إلى الفروض إلى المبادئ إلى المنطلقات والأهداف، نقول: نفس هذه المهمة سنقوم بها أيضا مع منتجات الفلسفة الغربية، وسيكون القيام بهذه المهمة الجديدة أكثر يسرا وسهولة، لأننا سنكون أمام منتج شديد الخصوصية ولا يدعي أنه قابل للتحقق منه من خلال الوقائع، كما هو الحال مع العلم الغربي، بل سنكون أمام أفكار وتأملات وتكوينات نظرية محضة. وهكذا، فإننا في نظرنا إلى الطبيعة، والذي سيكون نظرا مستقلا ولحسابنا، ونقوم به نحن لأنفسنا بأنفسنا، لن نرى في الفلسفات الغربية المتصلة بمسائل الطبيعة إلا مجرد مخزن من آراء حضارة مختلفة مغايرة، ولكنها

تعامدت وتداخلت مع خطوط لحضارات لنا سابقة، فضلا عن أنها نتاج لتوجهات البحر المتوسط، وإن لمصر، كما أثبتنا، شأن أي شأن فى تأسيسها في فجر التاريخ وعبر آلاف السنين، حتى ليجعل كبيرهم أفلاطون اليونانى، في محاورة كبرى له، كاهنا (عالما) مصريا قديما يقول لسولون المشرع حكيم اليونان: "إنكم أطفال، أيها اليونان". وسوف نطبق على معرفتنا باتجاهات الفلسفات الغربية ومفاهيمها ومصطلحها نفس المبدأ المنهجي الذي أشرنا إلى أهميته، وهو مبدأ "الصفر المنهجى": فسوف نعرف كل ذلك، وسنعرف غيره أيضا من آراء حضارات أخرى حول الطبيعة والضرورة، ثم نضع جانبا كل ما عرفناه عن الغرب والصين وعن آراء أسلافنا المسلمين وأجدادنا المصريين وغيرهم، و"كأننا" لم ندرك منه شيئا، لنتوجه إلى النظر في الوجود ذاته بكل براءة النظرة، وبقدر ما تسمح به الطاقة الإنسانية وقدرتنا على التخلص من تأثير ما نعرف تخلصا فعليا، لنصل إلى الفكر الجديد والفهم الجديد (قارن تدرب الفنان المبتدئ على أساليب الآخرين، ثم وضعه هذا جانبا وتفرغه لحفر طريقه الخاص)، ممثلين هنا ليس لأسلاف ما، بل لكل أعضاء الثقافة الجديدة بلغة الضاد العتيدة.

ولسنا هنا في محل الحديث عن البناء الخاص للحضارة الغربية، وفي داخله عن البناء الخاص بالعلم الطبيعي الغربي، وإنما نقصد إلى أن نؤكد:

أ – للغرب نظرة متميزة إلى الطبيعة،

ب– وهى كذلك نظرة فريدة تخصه وحده، وهى إذا كانت قد استعارت من حضارات سابقة بعض عناصرها وتوجهاتها، إلا أن البناء الجديد هو إبداع غربي خالص،

جـ– وبالتالي، فإنه ليس أمرا مشتركا بين كل البشر، وهو ما يعني رفض "عالمية" الحضارة الغربية، وبالتالي عالمية علمها الطبيعي ذاته، الذي هو ليس مجرد معارف متراكمة، بل بناء نظري كامل منظم فيه افتراضات ومسلمات وأهداف لا تخص إلا الجماعة الغربية وحدها.

إذا كان للعلم الغربي اكتشافات هامة عن التكوين الموضوعي للطبيعة، فإننا لسنا في موقف الضعف الشعوري في هذا الصدد، لأننا لنا نحن كذلك اكتشافاتنا على مر حضاراتنا المختلفة، بل إن الاكتشافات المصرية الأولى لأعظم بكثير من غيرها، لأنها الأولى وعلى غير مثال. ونحدد هنا، في إيجاز شديد وعلى هيئة إثبات لرؤوس الأقلام وحسب، أمورا أربعة اكتشفها، أو تقدم بها كمبادئ، العقل المصري القديم، وستكون كالطريق الذي ستمشي عليه حضارات البحر المتوسط، بما فيها، وفي مقدمتها من بعد ذلك، الحضارة اليونانية:

١- اكتشف المصري القديم معقولية الطبيعة، أي إمكان أن نفهم الأشياء والأحداث بالعقل،

٢- واكتشف وطور إمكانات التحكم في أشياء العالم الطبيعي (في الري والزراعة والكيمياء والتحنيط والجراحة على سبيل الأمثلة الكبرى، فضلا عن البناء وتنظيم المدن)،

٣ – واكتشف المفتاح الرياضي لفهم العالم (قارن علم الفلك المصري) وللتعامل معه (أركان الهرم الأكبر الأربعة متعامدة تماما على الجهات الأربعة الأصلية بما يفترض حسابات رياضية وقياسات شديدة الدقة)،

٤ – واكتشف أخيرا فكرة "انتظام" الطبيعة، وطبقها في ضبط مياه النهر وفي الزراعة وفي العمارة وفي شتى ألوان فنونه التشكيلية على سبيل المثال الواضح.

لقد أنتج الغرب حضارة عظيمة شديدة القوة، وقدم العلماء والفلاسفة فيه اكتشافات عجيبة وأفكارا رائعة بعضها شديد الدقة، ولكننا نريد علمنا نحن نكوّنه بأنفسنا، وأصولياتنا نحن يضعها فلاسفتنا الأصوليون. إننا نريد الطيران بأجنحتنا. وهذا هو ما نحن فاعلوه في هذا البحث عن الحرية بأكمله، وبما فيه هذا القسم التمهيدي عن الضرورة في الطبيعة. نريد أن نفكر في الطبيعة والعالم، وفي الضرورة والتحدد، وفي النظام والسببية، بأنفسنا لأنفسنا، بعد أن نكون قد عرفنا ما

عرفنا عن نتائج الغرب وأية حضارة أخرى[1]، لنضعه جانبا متجهين إلى قلب الوجود بأنفسنا.

(٣) الفرق بين منظور العلم ومنظور الأصوليات فى تناول مسألة الضرورة فى الطبيعة:

سعى الكائن الإنسانى دائما، ومنذ بداية الظاهرة الإنسانية ذاتها، إلى تجميع معارف عن العالم، وحين أصبح هذا التجميع منظما، وهو ما تحقق منذ آلاف السنين، فإنه اتخذ اسم "العلم" أيا ما كان اللفظ الذي اختارته لهذا النشاط هذه الحضارة أو تلك. إن الهدف المباشر للعلم الطبيعى هو الوصف الدقيق للعالم ولمكوناته وعلاقاتها. ومع تطور مشاركات الحضارات المختلفة، وخاصة تلك التى ظهرت فى إطار حوض البحر المتوسط، في تنمية تلك المعارف العلمية، أصبح لبحث العلم الطبيعي عن معرفة العالم طرقا خاصة، وقد تختلف هذه الطرق من حيث أسسها ومسلماتها وأدواتها ما بين حضارة وأخرى، ولكنها تتجه إلى أن تكون طرقا منتظمة دقيقة، وهى ما يعرف تحت اسم "المنهج".

ولكن حديثنا هنا لن يكون حديثا علميا، بل هو حديث أصولي (أي فلسفي)، فوجبت الإشارة إلى أهم جوانب الاختلاف في النظر بين الطريقتين.

لقد تحول العلم الطبيعي إلى أن يكون نظاما من الرموز والتعريفات والعلاقات، ولكنها لا تزال تشير إلى كائنات العالم الموضوعي وأحداثه، أو تريد ذلك وتحاوله على الأقل. وبعض أبحاث العلوم الطبيعية وصفية وحسب، ومنها ما هو تصنيفي فقط أي يجعل مهمته تصنيف الظواهر في مجموعات، ولكن بعضها يهدف إلى التفسير كذلك، وهو فى الحق غاية عليا من غايات معرفة العالم، أي أن نعرف كيف حدث ما حدث ولم يكون ما يكون. إن التفسير العلمي في النهاية يكون بالربط بين ظواهر أو أحداث أو أشياء موضوعية، ربطا يظهر في "علاقة"

(١) ونفكر هنا على الخصوص في الكتاب العظيم الذي ألفه Needham: Science and Civilization in China.

منتظمة، وحين تكون العلاقة المنتظمة عامة إلى درجة كبيرة فإنها تأخذ اسم "القانون العلمي". وهكذا فإن القوانين العلمية هي الأداة الكبرى للتفسير العلمى.

والآن، بم يختلف المنظور الأصولي الفلسفي عن ذلك المنظور العلمي؟ إن الأصوليات تنظر إلى العالم، من غير شك، أي ذلك العالم الموضوعى الذي نسميه كذلك بالطبيعة والكون، ولكنها توسع من موضوعها ليكون الوجود بعامة. وإذا كان العلم الطبيعى يلتزم بمنهج موحد له خطواته وأدواته المشتركة بين العلماء، والمحددة من قبل، والقابلة للضبط والقياس الموضوعيين، فإن كل أصولي يقدم طريقته الخاصة في النظر والبحث والعرض، وإذا كان لا يستطيع تقديم الأدلة التجريبية على ما يتقدم به من تصورات، إلا أنه يلجأ إلى أنواع من البرهنة ومن طرائق التدليل وعوامل الترجيح. إن العلم الطبيعى يتحدث عن وقائع العالم، والأصولي الفيلسوف يتحدث عن أفكار ومبادئ تخص العالم والوجود بأكمله. ويهدف الأصولي هو الآخر إلى التفسير، ولكنه تفسير الظواهر الكلية، وتفسير بالمبادئ الأولى ذات الصفة الافتراضية. وإذا كان التفسير الفلسفي لا يستطيع أن يتدعم بالتحقق التجريبي، وما ينبغى له، إلا أنه يقدم على هيئة قضايا تحاول أن تتميز بأقصى درجة من الاتساق من جهة ومن المعقولية من جهة أخرى، ونقصد بهذه الصفة الأخير القدرة على تلقى القبول وعلى زرع الإقناع ونيل الاتفاق عليها بين عدد كبير من العقول. ولكننا نستطيع أن نقول إن الأصوليات تهدف، وفيما يتعدى التفسير، تهدف إلى "الفهم"، وهو الحالة الذهنية التي نصل إليها حين تكون كل عناصر الموقف مترابطة بوسيلة علاقات واضحة ومتسقة، وبما يؤدى إلى حالة من الاطمئنان الذهني، عقلانيا ووجدانيا معا. إن الذي يجمع بين نتائج كل من التفسير والفهم، هو ارتياح العقل. ولكن التفسير العلمى نادرا ما يكون شاملا، بل هو يتعلق في العادة بميدان محدد، كبر أو صغر، بينما التفسير والفهم الأصوليان يتميزان بالعمومية والشمول، ولهذا السبب ذاته فإنهما معرضان، وبالضرورة، للهشاشة وإمكان الرفض.

إننا نريد أن نقول، في هذه المقدمات، إن حديثنا عن الضرورة في الطبيعة حديث أصولى وليس علميا، لأنه لا يمكن أن نقبل أن يكون العلم هو وحده صاحب الحق في الحديث عن الطبيعة: الإنسان العادي له هذا الحق، وكذلك الشاعر وكذلك الفيلسوف. إن وراء هذا العديدَ من الأسباب، أهمها ثلاثة: أن الطبيعة أمامنا جميعا على السواء، وأن زيادة اتجاه الدراسات العلمية نحو التخصص يجعل من الأصعب والأصعب إمكان أن تقدم لنا العلوم الطبيعية نظرة شاملة شافية، وأخيرا أن الفلسفة الأصولية هى وحدها القادرة على تقديم تلك النظرة الشمولية القادرة على إنتاج الفهم، حتى وإن بقيت على مستوى الاقتراح الفكري وبلا دعوى تمثيل وقائع العالم على ما تظهر عليه.

وينتج عما سبق أننا لن نخوض فى تفاصيل علمية محددة، بل سننظر إلى عموميات الأمر الذي نتناوله بالفحص، من حيث إننا بشر نفكر، وإن العلماء بشر مثلنا، والمهم في النهاية هو تقديم حديث متسق يراعى المعارف القائمة ويتشوف ما قد يخالفها، ويستطيع اجتذاب الحكم عليه بالمعقولية.

من جهة أخرى، ونظرا لموقفنا المثبت من قبل فى شأن خصوصية العلم الغربي، فإننا لن نقوم هنا بالدور الذى يقوم به كثير من فلاسفة الغرب، وخاصة في القسم منه المتكلم باللغة الإنجليزية، حين يحصرون حديثهم عن الضرورة بتحليل قضايا العلم الغربى ومصطلحاته وبيان متضمناتها وافتراضاتها واقتراح مبادئ لها ونتائج تنتج عنها، أو ينطلقون في حديثهم ذاك من تلك القضايا العلمية الغربية على الأقل. لنْ نفعل ذلك، ليس فقط لأن ذلك علم الغرب وليس علمنا، بل ولأننا إن فعلناه فإننا سنسجن مستقبلنا كله، العلمي والأصولي معا وحياتنا كلها، في قبضة وهم واحدية التصورات الغربية، ولن نقدر، في هذه الحالة، وعلى أحسن الفروض، إلا على الحديث عنها، أى عن تلك الآراء الغربية، وليس المشاركة فى صنعها ولا فى صنع ما يقترب منها على أي حال من الأحوال (وهذا هو ما يسمى في النهاية بالتبعية الثقافية، أي بفقد الذاتية الحضارية).

إن أهمية التنظيم الأصولي، والاقتراح الفلسفي والتأمل التصورى، لا تقوم وحسب في قدرته وحده على بلوغ الشمولية والتأصيل معا، بل وكذلك في أنه قادر على توجيه أبحاث العلم من بعد ذلك، وذلك على الأقل لسعيد الحظ من الأفكار الأصولية التي سيقدمها أصوليون منا خلال الأجيال المتوالية. ثم هناك أهمية التساؤل الدائم وإعادة وضع الأسئلة واستثارة أسئلة جديدة وآفاق جديدة.

بل إن العلم الغربي الطبيعى يتحول في هذه العقود الأخيرة، في بعض من أقسامه على الأقل وعلى أيدى أفراد مبادرين من علمائه، إلى السير على طريق التساؤل والتأمل التصورى، وذلك حين يتناولون، وعلى سبيل المثالين الكبيرين: أصل الكون وتطوره وطبيعته الجوهرية من جهة، وأصل الحياة وطبيعتها من جهة أخرى. إن البحث العلمي بالمعنى الدقيق لا يستطيع أن يشبع كل أغراض الذهن الإنسانى، ولا أن يجيب عن سائر أسئلته، ولا أن يرضى كل ألوان تطلعاته. إننا لا نرى فقط أن الأصوليات الفلسفية لها دور كبير جوهري في هذا الصدد، بل ونرى كذلك أن للفن، بأشكاله المختلفة، دورا هاما من هذه الناحية هو الآخر.

(٤) مبدأ النظـام:

لا يمكن الحديث عن الضرورة والتحدد، وعن ضديهما، إلا بافتراض النظام، أو ضده.

النظام هو المبدأ الأكبر في الفكر. هذه العبارة ذاتها، من حيث تركيبها اللغوى، هي تجسيد للنظام، وتفترض النظام المشترك بين القارئ والكاتب في شأن البنية النحوية والتركيب الصوتي لها. فالنظام هو واقعة معطاة في سائر أنشطة الذهن، وعلى الأخص في الإدراك والتفكير والتعبير. ولنكتف بهذا التقرير، الآن، كحد أدنى لما ينبغي أن نثبته. إنما المشكلة الكبرى أن نتحدث عن النظام في الطبيعة الموضوعية: ما الدليل الحاسم على وجوده فيها؟ وهل هو شامل كامل؟ ثم ما طبيعته؟ وعلى الأخص: ما مصدره؟ وأخيرا: ما مغزى وجوده إن أثبتناه، وما نتائجه فيما يخص مفهوم "الضرورة" ؟

ولكن لنبدأ، منهجيا، وبإيجاز شديد، من محاولة تبيان جوانب مفهوم "النظام". ويبدو أنه من غير الممكن أن نحيط بسائر تلك الجوانب، ما دام النظام هو التصور الابتدائى اللازم لكل فعل فكري، بل ربما قد يذهب من يريد إلى أنه من المستحيل تعريفه، لأنه نفسه شرط كل تعريف، فضلا عن تنوع طرائق التعريف ذاتها. ولكننا نلاحظ أن مفهوم النظام يتجسد في أشكال كثيرة جدا، إن في أنشطتنا الإنسانية أو في الطبيعة المحيطة، بما يتيح إمكان تكوين فكرة واضحة بعض الشيء عنه، ويسمح بمحاولة تقديم تعريف، إن لم يكن للنظام ذاته، "فلفكرة" النظام التي نستخدمها في الحديث وفي الفهم، باعتبارها النواة الذهنية الأساسية، والتى قد تلخص تجسدات شديدة التنوع للنظام ذاته.

في كل ما هو نظام نجد "مجموعة" من "العناصر"، تتشكل على "هيئة" "كل"، ويكون لها "ترتيب" معين فيما بينها، وقد تتوزع على "توزيعات" فرعية في داخل ذلك الكل، و "تربط" بينها "علاقات" معينة، وقد تتوزع هذه العلاقات إلى رئيسة وفرعية، وينتج عن كل ذلك "تكوين" "موحد" له أنشطة وعملياتُ تتابع وتتال، فهى مرتبة ومترابطة ومتكاملة ومتداخلة التأثير. فيشترط في النظام، أولا، أن يكون مكونا من أجزاء موزعة ومترابطة معا، ولكن هذه الأجزاء تكون أجزاء من كل ومن مجموعات، فهى تقوم في محيط أو بيئة أو مجال، وقد تترابط المجموعات في كليات تتصاعد. ولكن، وعلى كل الأحوال، فلابد من وجود "مبدأ" عام و"مركز" رئيس لكل النظام، بحيث إن النظام يظهر على هيئة اتحاد المتنوع من حول مبدأ موحَّد، فالنظام نوع من الوحدة التي تتشامل ابتداء من المختلف، وتضفى تجانسا أعلى على أشكال من اللاتجانس. وفي النظام لا يظهر ما يظهر إلا بناء على "قاعدة" مسبقة محددة. وحيث إن في كل نظام رأس وأعضاء، مركز وأطراف، فإنه يتخذ بالضرورة صورة "الشكل" الموحد، وهو ما لا يمنع من تراكب الأشكال المنظمة، حتى لنجد نظاما كبيرا يتكون من أنظمة أصغر، وربما نصل إلى النظام الكلى الأكبر من وراء تصاعد الأنظمة.

هذا عن المفهوم. وماذا عن الوجود، وجود النظام في الطبيعة؟ إن علينا أن نتذكر أننا لم نحط بالطبيعة كلها علما، بل ونستطيع أن نقول في اطمئنان إن النوع الإنسانى لن يصل إلى هذا العلم الشامل مطلقا. هذا هو درس التواضع. فكيف لنا أن نتحدث عن النظام في الطبيعة، بينما نحن لا نستطيع معرفة العالم المحيط بنا، والذي ندركه بالحواس معرفة لا شاملة ولا دقيقة، فضلا عن جهلنا بسائر جوانب الكون كله الذي ربما لن تصل حواسنا إلى إدراك كل الجوانب فيه لا فى الحال ولا في الاستقبال؟ من الصعب جدا، إذن، بل من المستحيل، أن نزعم أننا قادرون على الحديث عن النظام في الكون ككل، فلنقصر، بالتالى، حديثنا على ما يمكن أن يكون عليه أمر النظام في العالم المحيط بنا (وقد نستدل منه على ما هو عليه الحال في الكون ككل بطريق الاستدلال غير المباشر).

إن علينا أن نعترف أن هناك في الطبيعة ما يدل على النظام، وأقرب ذلك إلينا وأهمه انتظام حركة الأرض حول الشمس وحول نفسها، وانتظام حركة القمر حول الأرض، ولكن فيها أيضا ما لا يبدو أنه نتيجة لنظام ما، وإن كان هذا لا يعني دليلا على انعدام النظام، ولا أن ذلك نتيجة لضد النظام، ومن ذلك مثلاً تنوع شكل الأرض واختلاف حركات الطيور. ثم إن هناك جوانب يظهر فيها معا ما يدل على النظام وما لا يدل عليه (وذلك انطلاقا من فرض مسبق أن النظام الكامل يؤدي إلى واحدية الشكل مطلقا، وإلى التكرار المستمر والتشابه الكامل على نحو لا يتغير ولا يعرف الاختلاف والتفرد والتميز)، ومن ذلك انتظام دقات القلب البشري معظم الوقت وإسراعها أحيانا أخرى فيما نسميه "عدم انتظام حركات القلب"، ومنه أيضا تنوع التكوين الجيولوجى في نفس المنطقة المحددة، ومنه كذلك اختلاف حركات الطائر وهو يبنى عشه باحثا عن الأعواد المناسبة فيما يبدو لنا أنه "هنا وهناك" على غير انتظام. ولنمسك قليلا بهذا المثال الأخير، لأنه من ميدان الحياة، وموضوعنا في هذا البحث كله يدور حول الحرية الإنسانية فى النهاية، والإنسان ظاهرة حية، فنجد أننا نستطيع أن نستنتج منه أنه يجتمع فيه في نفس الوقت انتظام

عام أساسي، وهو نوع الحركات التي تؤدي إلى بناء العش في النهاية، مع قدر من "عدم الانتظام" حينما ننظر في تلك الحركات واحدة بعد واحدة.

وهكذا فإن إجابتنا عن السؤال الأول الذي وضعناه في مقدمة هذا الحديث عن النظام في الطبيعة، وهو سؤال: هل هناك دليل حاسم على وجوده فيها؟ هى أن هناك من غير شك مظاهر قوية للنظام الطبيعى، أما إن كان النظام في الطبيعة شاملا وكاملا، فإن تجربتنا البشرية تفرض علينا ألا نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب على الفور، لأن هناك ما لا يشير إلى شمول النظام وكماله. إن أوراق نفس الفرع من نفس الشجرة لا تخرج عن شكل واحد ونفس الشكل. نعم، ربما كان هناك نظام وراء اختلاف تلك الأوراق، ولكننا لا ندركه. وفي المقابل، فإن هناك تشابها أساسيا ووحدة بنيوية بين سائر تلك الأوراق. وفي هذا القول الأخير ما نجيب به عن السؤال الثالث حول طبيعة النظام في الطبيعة: إنه يعنى وحدة بنيوية تتكرر، وتحكمها وما ينتج عنها من عمليات قواعد موحدة ومستقرة ومطردة التأثير (راجع كذلك ما قدمنا به عند الحديث عن "مفهوم" النظام). والآن: ما مصدر هذا النظام الطبيعى الغالب؟ لنقل في إيجاز شديد، انتظارا لتفصيل الأمر عندما نعرض للأصوليات الطبيعية في كتاب آخر، إننا نقرأ مظاهر حاسمة لهذا النظام في مكونات الطبيعة وعلاقاتها وأحداثها، وذلك على نحو غالب، ولكن الذهن البشري يميل إلى افتراض عمومية النظام وكماله حتى فى الميادين التي لا نعرف عنها شيئا، بل وفى تلك التي ربما لن نعرف عنها شيئا على الإطلاق. إن كل حياتنا تقوم على افتراض وجود نظام من حيث المبدأ والأساس، نظام في الطبيعة وفي أجسامنا وفى نشاط ذهننا، وهو ما ينعكس بالضرورة على حياتنا في العالم وبإزاء بعضنا بعضاً في الاجتماع البشرى.

والآن: ما مغزى إثبات وجود النظام الطبيعى، من حيث الأساس وعلى نحو غالب؟ إن المغزى الذي يهمنا هنا هو أن وجود حد أدنى من الانتظام فى العالم

يجعل من حكم الضرورة أمرا ممكنا، من حيث المبدأ، ولكن بقدر مدى شمول مبدأ النظام نفسه وكماله.

(٥) حكم الضرورة الطبيعية ومبدأ التحدد:

نميز ما بين "الضرورة" و"التحدد" على أساس أن الضرورة أمر وجودي يقوم فى الأشياء ذاتها، بينما التحدد مبدأ معرفي يقوم في الذهن، وبغير ضرورة طبيعية فلا قيام لمبدأ التحدد.

أولا: الضرورة

السؤال الذي ننطلق منه هو: إلى أى حد يمكن أن نقول إن الأحداث الطبيعية التي حدثت كان لابد أن تحدث وعلى النحو الذي حدثت عليه بغير تبديل؟

إن من يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب الحاسم يقول بالضرورة الطبيعية الشاملة، أي يقول بأن الأشياء والأحداث كلها كان يلزم أن تكون على النحو الذي حدثت عليه، ثم يمتد بهذا الحكم إلى الحاضر والمستقبل. وهذا القول بالضرورة الشاملة يفترض بدوره القول بالنظام الكامل، على نحو ما رأينا عند حديثنا عن مبدأ النظام. إن معنى القول بأن الضرورة وجودية ليس هو أنها "شيء" موجود فى العالم، بل هو أنها قاعدة مباطنة للأشياء وللأحداث في الكون، فهي قانون بنيوي وتكويني، هى نموذج تجريدى واجب الانطباق، فكأنها قاعدة مباطنة مستمرة مطردة ثابتة موضوعية لا تعرف الاستثناء ولها قوة الإلزام.

والآن، إلى أي حد تتوافق مشاهداتنا مع هذا المذهب في الضرورة الشاملة، وإلى أي حد يؤدى بنا التفكير الاستدلالي المتسق إلى القول به؟

إن الظواهر الطبيعية الكبرى تشير إلى وجود ضرورة مباطنة للأشياء والعمليات، على نحو مثال ضرورة ظهور الشمس في المشرق في صباح كل يوم

اطرادا وبغير استثناء، وقد عبرت القوانين العلمية عن هذه الضرورة، على نحو مثال قانون الجاذبية العام، وبحسبه فلن يرتفع الحجر إذا ألقيته من نافذتى إلى أعلى، بل لابد أن يهبط إلى أسفل، في ظل الظروف المعتادة التي نجدها كل يوم. ثم إن تفكيرنا الاستدلالى يشير إلى أن النجاح في استخراج قوانين طبيعية عامة الانطباق يدل على إمكان أن نعمم نفاذ قوة الضرورة فيما نعرف وفيما لا نعرف على السواء. ولكن ما نعرفه معرفة علم دقيق محدود جدا، وفيما نعرفه هو نفسه معرفةً على هذا النحو لا يظهر حكم الضرورة دائما، أو هو لا يظهر على نحو واضح حاسم فاصل: أوَ لا قد لا يكون ابن الموسيقى الموهوب موسيقيا كأبيه؟

لقد سبق أن قلنا إن هناك نظاما أساسيا طبيعيا، على الأقل فيما يخص كل شيء على حدة وفي ميادين بعينها، ولكن هذا النظام الأساسى يسمح بظهور الاختلافات الفردية، وهو ما قد يظهر أمام أعيننا على أنه خروج عن خط النظام الأساسى، الذي يفترض التوحد والتكرار بغير استثناء. ومادام القول بالضرورة يعتمد على القول بالنظام، ومادمنا نقول بوجود أساس كبير هو النظام، ولكنه عام وكلى، فإنه ينتج عن كل ذلك أننا يمكن أن نقول بوجود ضرورة من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل كلما ابتعد إلزام حكم الضرورة. وكما ظهر الاختلاف والفردية على مستوى النظام، يظهر الإمكان على مستوى الضرورة. إن المقابل للضرورة هو الإمكان. وعالمنا هو في نفس الوقت عالم الضرورة على مستوى الأكبر والكبير والأساسيات والعموميات، وهو أيضا عالم الإمكان على مستوى الصغير والأصغر والجزئيات والتفاصيل.

ثانيا: مبدأ التحدد

مبدأ التحدد مبدأ معرفى، أي يتصل بمعرفتنا عن العالم، وليس بالعالم ذاته، فهو إذن مبدأ ذهني. وعلى أساسه فإننا نقول إنه إذا توفرت الشروط المعينة حدث الحدث س، وبالضرورة. ولكن الذي يحد من حكم هذه الضرورة المعرفية هو حرف الشرط "إذا". وعلى هذا، فإن مبدأ التحدد، الذي يعتمد على القول بالضرورة

الطبيعية، يسمح لنا بالتنبوء بأحداث المستقبل، "إذا" توفرت الشروط المعتادة أو تلك التى نتوقعها. وهنا يكمن الفرق العظيم بين مبدأ التحدد، أي قابلية أحداث المستقبل أن تتحدد بفعل عوامل نعرفها مسبقا، وبين القول "بالجبر". فهذا المذهب الأخير يرى أن أحداث المستقبل ستحدث بالضرورة سواء توافرت عوامل معينة أم لم تتوافر. وإذا كان القول بالتحدد يعتمد على القول بالضرورة الطبيعية، فإن القول بالجبرية يعتمد على قوة "القضاء والقدر" التي حددت مسبقا كل شيء وكل الأحداث وتعمل على إنفاذ حكمها على كل حال بقوة توجيهية صارمة. ففي القضاء والقدر يكون كل شيء معروفا مسبقا، لأنه يكون بناء على خطة وتوجيه، أما في حكم الضرورة، فإن كل شيء وكل حدث يتم بناء على قواعد مباطنة له. وبينما يقول مذهب الجبر إن الحدث أ سيحدث ولابد من أن يحدث مهما تكن الظروف، لأن إرادة عليا قضت بذلك، وهي قادرة على تنفيذه، فإن مبدأ التحدد يكتفى بالقول بأننا ننتظر أنه إذا توافرت الشروط المعينة حدث الحدث المعين، وإن لم تتوافر لم يحدث.

إن القول بالجبرية العامة يعني إثبات أن كل شيء محدد سلفا (وفي الأغلب على أساس خطة وضعت من البداية)، كما يعنى ضرورة حدوث ما يحدث أيا ما كانت الظروف وبغير إمكان لتعديل.

إن الذي يجعل من الصعب الأخذ بالجبرية العامة، على مستوى النظر العقلى البشرى، هو ثلاثة أمور: أ- هى تفترض معرفتنا بكل ما سبق وبكل شيء في الحاضر وبكل ما سيحدث، وهو أمر غير صحيح. ب- هى ذاتها مجرد افتراض، وحكمها في هذا الصدد هو حكم مبدأ التحدد. جـ- ليس من السهل إثبات انطباقها على سائر مشاهداتنا، وخاصة في عالم الحياة عامة والإنسانيات خاصة، بل هى أقرب ما تكون إلى الفكرة التى نفرضها على الواقع فرضا، فى مقابل ما نهتدى إليه بقراءة الوقائع واستكمال هذه القراءة باستخدام الاستدلال التجريدى.

أن مشاهداتنا وتفكيرنا يؤديان بنا إلى القول "بالتحدد المتدرج"، وقد سبق أن عرّفنا التحدد بأنه توقعنا لزوم حدوث ما يحدث إذا تحققت الشروط المناسبة. ونحن

ندرك أن التحديد يكون كاملا وشاملا ودقيقا في حالة التكوينات الضخمة، وفي حالة التكوينات المادية، أما في حالة التكوينات الصغيرة والأصغر، من مثل الذرات والأميبا والخلايا الحية الأساسية، وفي حالة الكيانات الحية في مقابل تلك غير الحية، فإن التحديد يظهر نسبيا غير واضح ولا مؤكد. كذلك، وعند الإنسان ذاته، فإن التحدد يكون أعظم في تكويناته الكبرى وأقل في جزئياتها، وأعظم فيما يخص الجسم وأقل فيما يخص الذهن، وأنفذ فيما يخص ردود الأفعال التلقائية والإدراك، وأقل نفوذا فيما يخص التفكير والاختيار. ولعل تفسير هذا كله هو أن الضرورة، التي تؤسس لمبدأ التحدد، تحكم المادة ثم الحياة ثم الوعى البشرى، في تناقص متدرج، كما تحكم المعقد والأكبر بأقوى مما تحكم البسيط والأقل عددا، كما تسيطر على مستوى الكل بأعظم مما تسيطر على مستوى الجزء. فمع الأبسط والأصغر والجزء يظهر الإمكان في مقابل الضرورة.

(٦) مبدأ السببية:

يقول هذا المبدأ إن لكل شيء سببا. فلا شيء، في العالم الطبيعى، ينتج عن لا شيء، هذا ما يقرره جزء من مبدأ التحدد، ولكن مبدأ السببية يضيف تخصيصا: إن لكل شيء، ولكل حدث، سببا.

هذا المبدأ ينتج عن ملاحظاتنا في الطبيعة، فإن لم تضع البذرة في التربة فلن يظهر النبات، وإن لم تضع يدك بطريقة معينة على مفتاح الضوء فلن يضيء المصباح، ولكنه ينتج على الأدق من تعميمنا لما نلاحظه على ما لم نلاحظه وما لا نستطيع أن نلاحظه.

وإذا كان مبدأ النظام ومبدأ الضرورة ومبدأ التحدد مبادئ عامة ومجردة بطبيعتها، فإن مبدأ السببية ذو جانب متعين دائما وبالضرورة، لأننا ننطلق دوما من حالات جزئية لأسباب ومسببات، ثم نعمم، هذا بينما المبادئ الثلاثة الأخرى مبادئ مجردة بطبيعتها ونحن نطبقها على كليات ومجموعات وعلى وجه التعميم. بعبارة

أخرى، إذا كنا نثبت تلك المبادئ الثلاثة أولا ثم ننتقل إلى الحالات الجزئية لتطبيقها عليها، فإننا في حالة السببية ننطلق من الجزئيات لنصل إلى تقرير مبدأ عام.

وإذا كان مبدأ التحدد يفترض مبدأ الضرورة، وهذا الأخير لا يقوم بغير مبدأ النظام، فإنه يمكن أن نقول، من وجه ما، إن مبدأ السببية لا يمكن تصوره إلا بناء على مبدأ التحدد الذي يقرر بوجه عام أن أي شيء يتحدد عن طريق شيء آخر، ثم يأتى مبدأ السببية ليضع فكرة التحدد وضعا أدق، حين يتحدث عن "إنتاج" أ لنتيجة هى ب. وهناك صياغات متعددة ومختلفة لمبدأ السببية، ونقتصر هنا على إثباتها دون مناقشتها، كما أننا لا نستطيع، فى هذا الفصل التمهيدى، الدخول في تفاصيل الحديث عن طبيعة العلاقة السببية وتفسيرها:

أ- كل حدث لابد له من سبب.

ب- ب تكون نتيجة ل أ.

جـ- الحدث ب يُسند إلى العامل أ.

د – كل حادثة جزئية لها حادثة جزئية أو عامل آخر يسبقها ويؤدى إليها.

هـ- نفس الأسباب تنتج نفس النتائج.

و- إذا لم يوجد السبب لا تظهر النتيجة.

إن الذي نلاحظه في مفهوم السببية هو ضرورة وجود رابطة ما بين الشيء المُنتَج وعامل آخر، وأن هناك دائما تتابعا وتتاليا في الزمان، فالسببية تفترض ما هو قبل وماهو بعد بالضرورة، وتؤدي إلى إسناد كل ما يحدث "من بعد" إلى أمر أو عامل أو حدث أو شيء كان "من قبل"، واتصل بالأخر برابطة ما. وهكذا، تتحول الطبيعة إلى شبكة هائلة من العلاقات السببية، حيث كل شيء لابد أن يكون على رابطة بشيء آخر (ولعل القارئ قد لاحظ أننا نستخدم كلمة "الشيء" بأعم المعاني، وبما يساوى استخدام كلمة "أمر").

خلاصة .

لابد من الانطلاق من تقرير أن الإنسان كائن طبيعي. والطبيعة تخضع، بوجه عام، للنظام وللضرورة الطبيعية ولمبدأ السببية. ويصبح السؤال الملح هو: هل تنطبق هذه المبادئ الطبيعية على الحياة ثم على الكائن الإنسانى بنفس طريقة انطباقها على الجماد؟

وفيما يخص النظام، فقد أظهر البحث أن هناك من غير شك شواهد قوية على النظام الطبيعى، أما إن كان النظام شاملاً وكاملاً فى الطبيعة، فإن تجربتنا البشرية المحدودة تفرض علينا ألا نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب على الفور، لأن هناك ما لا يشير إلى شمول النظام وكماله. ولكن مغزى إثبات وجود النظام الطبيعى، ولو على مستوى الحد الأدنى منه، هو جعل حكم الضرورة أمراً ممكنا بنفس قدر شمول مبدأ النظام وكماله. ومعنى الضرورة هو القول بأن الحدث س كان لابد أن يحدث وعلى النحو الذى حدث عليه بغير تبديل، ثم أن نمتد بهذا الحكم إلى الحاضر والمستقبل. وقد انتهى البحث إلى القول بوجود ضرورة طبيعية مباطنة للأشياء من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل كلما ابتعد سلطان حكم الضرورة، ليحل محله مقابل الضرورة الذى هو الإمكان. إن عالمنا هو فى نفس الوقت عالم الضرورة على مستوى الأكبر والكبير والأساسيات والعموميات، وهو أيضا عالم الإمكان على مستوى الصغير والأصغر والجزئيات والتفاصيل. أما مبدأ التحدد، فإنه مبدأ معرفى، أى يخص ذهننا ومعرفتنا بالعالم، أى أنه مبدأ إنسانى، فى موازاة مبدأ الضرورة الذى هو مبدأ طبيعى. ولقد بدا لنا أن الضرورة تحكم المادة ثم الحياة ثم الوعى البشرى فى تناقص مستمر، كما تحكم المعقد والأكبر بأقوى مما تحكم البسيط والأقل عدداً.

أخيراً، فقد ظهر أنه لا مفر من القول بمبدأ السببية كمبدأ عام كبير شامل، وهو يؤدى إلى ضرورة وجود رابطة ما بين الحدث س وعامل آخر أو عوامل أخرى سابقة عليه، بحيث تنتج هذه العوامل الحدث أو الشيء موضع الدراسة.

إن الحرية لا تمارس فى فراغ، بل فى إطار العالم الطبيعى، الذى نحن جزء منه فى الواقع، وبالتالى فى إطار مبادئ الطبيعة العامة التى هى مبادئ النظام والضرورة والسببية.

الفصل الثاني

التأسيس الحيوى الأول للحرية الإنسانية

سمات التكوين الحيوى العام

هل يخضع الإنسان لحكم الضرورة الطبيعية على نحو ما يخضع لها الحجر والماء والريح والشعاع؟ وهل سلوكه قابل للتحدد الدقيق على نفس الحال كما عند كائنات الطبيعة غير الحية وفي أحداثها؟ هذا هو السؤال الذي أثرناه من قبل.

ولكننا نبدأ فى هذا الفصل، وقبل أن نستكشف إن كانت أفعال الإنسان تخضع لحكم الضرورة على نفس النحو الذي تخضع له حركات نمو النبات وتحركات الطير والنمور، وما إن كان ينطبق عليه مبدأ التحدد على نفس مثال انطباقه على كائنات عالم الحياة ككل، نقول إننا نبدأ في هذا الفصل من فحص هو خطوة ضرورية نحو الانتقال إلى مجابهة هذه الأسئلة الأخيرة، ألا وهو استكشاف مدى حكم الضرورة في عالم الظاهرة الحيوية بوجه عام، وهى الظاهرة التى تنفرد بها الأرض، وعلى ما نعلم حتى اليوم، وإن كان هذا الفحص سيكون بالضرورة مباشرا وموجزا، ومن وجهة نظر فلسفية أصولية، لا علمية وصفية، رغم أنه سيعتمد بطبيعة الأمر على المعارف العلمية التي أصبحت في متناول أيدينا بعد تراكمات مشاركات الثقافات المختلفة.

فلننظر حولنا، وسوف نقرر في وضوح أن الجديد في عالم الظواهر الحية، بالقياس إلى عالم الطبيعة غير الحية، هما أمران على وجه عام وعلى سبيل التدرج والنسبية، وبعد واقعة النمو الأساسية: الحركة الذاتية والحس. إن ما يميز الحياة،

وسنعنى بهذه الكلمة دائما الظواهر التى نصفها بأنها ظواهر حية، هو، على سبيل بعض التفصيل، ومن حيث الوظائف الظاهرة: الحركة الذاتية، أي الحركة التي يقدر الكائن الحي على القيام بها من تلقائه أو من باطنه ودون خضوع دائماً لمؤثر قاهر عليه من خارجه، والتغذي وتمثل المواد الغذائية وإخراج نفاياتها، ثم القدرة على التوالد أخيرا، وعلى أشكال منوعة، أي القدرة على إنتاج الشبيه. ولكننا نلاحظ كذلك، إلى جوار الوظائف التى تتصل بالكائن الحي من داخله، أن له قدرة على أداء نشاط عام ذي أهمية عظمى، ألا وهو الاتصال بالبيئة المحيطة، ويكون ذلك بالحركة من جهة وبالحس من جهة أخرى، وهذا الحس هو فى النهاية نوع من الإدراك، مع إمكان الرد على بعض عوامل تلك البيئة المحيطة، بما فى ذلك إمكان تغيير الكائن الحى، منذ شكل الأميبا، لوضعه بطريقة مناسبة تسمح باستمرار أدائه لوظائفه وبقاء الكائن الحي بقدر ما يمكن. إننا نلمح فى هذه السطور الأخيرة ليس فقط ما يشير إلى الإدراك على درجة ما، بل وكذلك القدرة على "الرد"، أو الاستجابة، وفيها ما فيها من حد أدنى مما نسميه "المبادرة".

إن الحياة ليست أداء لوظائف وحسب، إنما الأدق أن نقول إنها "تنظيم وظيفى". إن الكائنات الحية أجهزة تقوم بأنشطة معينة، وتستطيع أن تقابل مواقف فى بيئتها لم تظهر من قبل. إن الكائنات الحية هى، بحق، أنظمة مفتوحة ومرنة، ويبدو أن هناك أفقا أساسيا يفسر سائر جوانب نشاطها، ألا وهو المحافظة على الحياة ذاتها بقدر ما تمكن البيئة من ذلك. هناك إذن في الظاهرة الحية، ومنذ أبسط أشكالها أوليةً، ما يمكن أن نسميه بالسلوك الهدفى. وإذا وجهت النظر إلى ما يبدو أنه ظاهرة عامة، على مستويات وأشكال مختلفة، عند سائر الكائنات الحية، أي القدرة، على درجة ما، على التكيف مع معطيات البيئة المحيطة وعواملها، فإنك ستجد مبررا ثابتا للقول بنوع من الهدفية في النشاط الحي، لأن التكيف ما هو إلا إجراء تعديل من نوع أو من درجة ما إما على العضو أو على النشاط، من أجل أن يقدم وظيفة تنتج نتائج نسميها "إيجابية" في إطار علاقة الكائن الحي بالبيئة

المحيطة (الداخلية منها والخارجية). مرونة إذن، وتكيف، وهدفية. فتستطيع إذن أن تقول إن الحياة نشاط منظم متكيف غرضى، وذلك منذ أول أشكالها ذاتها. وفي هذا ما فيه من رفض للنمطية والواحدية وللخضوع المطلق للمؤثرات الخارجية. ثم يأتى الفعل الأعظم: القدرة على إنتاج الشبيه، وبهذا تتعدى الحياة الزمان، بقدر ما تستطيع، وتضمن للكائنات الحية فرصة معقولة للاستمرار، أو لنوع من الاستمرار، عبر ملايين السنين، ليس على هيئة الفرد المخصوص، بل على هيئة النوع المتشابه.

ثم نعود مرة أخرى لنؤكد على أهمية أمرين مررنا عليهما: الأول قدرة الكائن الحي على الحركة الذاتية، والثانى أن هذه الحركة الذاتية، أي التى تأتى من داخله، لا يمكن أن تقوم إلا بناء على نوع من التمييز بين النافع والضار، أو قل حس ذلك أو إدراكه إن شئت، وذلك بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من الاتصال المناسب مع البيئة المحيطة. إننا نريد هنا أن نشير إلى أن شتى الظواهر تدل في وضوح على أن ما نسميه فى النهاية "بالمعرفة" إنما هى إحدى الوظائف الأساسية اللازمة التي تقوم بها سائر الكائنات الحية، لأن الاتصال المناسب مع البيئة والقدرة على الرد الإيجابى عليها لا يكونان إلا بتنظيم قادر على نقل المعلومات. إن المعرفة وظيفة حيوية أساسية.

يكفينا هذا من مقدمات، ولا نتوقف عند مناقشة ما إذا كانت الحياة قوة أم طاقة أم اتجاها، أم مجموعة متناسقة من السمات والعمليات والإمكانات.

إنما نريد أن نصل إلى النتيجة التي بدأت تطل برأسها رغما عنا من خلال ما سبق، ألا وهى أن الحياة، أو الظاهرة الحيوية، طفرة في نطاق الطبيعة، وأنها تشكل تكوينا فريدا يختلف اختلافاً عميقا عن ظواهر الطبيعة غير الحية. ونوجز مبررات هذه النتيجة إيجازا شديدا فيما يلى من رؤوس الموضوعات، وبغير ترتيب مخصوص:

١- القدرة على التحرك المتنوع.

٢- القدرة على التحرك الهدفى.

٣- القدرة على ابتدار تحرك مناسب.

٤- إمكان الرد المناسب على مثيرات البيئة إلى درجة معينة.

٥- قيام علاقات من التفاعل الإيجابى والسلبى مع الكائنات والعوامل المحيطة.

٦- القدرة على التكيف مع البيئة من حيث الأعضاء والوظائف.

٧- إمكان اتخاذ مظاهر خارجية منوعة بحسب متطلبات البيئة.

٨- تكوين نطاق حيوى حول كل كائن حي، وإن تنوعت درجات مدى تميز هذا النطاق الحيوى لكل كائن عن المناطق الحيوية لما يجاوره.

٩- تفرد كل كائن حي بكيان خاص.

١٠- ظهور عمليات أساسية دورية مثل الشبع والجوع والنشاط والراحة وما شابه.

١١- ظهور مظهر "المرونة"، إلى درجة أو أخرى، وبشكل أو بآخر، في أداء الوظائف، ومن ذلك مثلا من حيث التوقيت.

١٢- ظهور التنظيم الذي يتصاعد من البسيط إلى المعقد.

١٣- ظهور تدريجى لتخصص الوظائف.

١٤- ظهور هيئة التكوين المنظم.

١٥- ظهور سمة التناسب الوظيفى للأعضاء (أي تناسب العضو مع الوظيفة المجعولة له).

١٦- ظهور التنظيم من حول مركز وفروع.

١٧- ظهور بدايات التناسق والتكامل بين الأعضاء المختلفة والأنشطة المختلفة وعلى مستويات متنوعة.

١٨- القدرة على التوالد.

١٩- ظهور بعض أشكال فعل الرغبة في التعرف على البيئة لمجرد الاستطلاع.

٢٠- ظهور بدائى للاتجاه نحو ما نسميه بالمعرفة، على الأقل على شكل نقل معلومات عن البيئة إلى الأعضاء المناسبة.

٢١- بداية ظاهرة "اللعب" عند الكائنات الحية العالية نسبيا.

٢٢- إمكان التطور والطفرة عند الكائنات الحية العالية نسبيا.

ولكن الكائن الحى، رغم هذه المميزات الهامة والحاسمة بالقياس إلى "أشياء" الطبيعة غير الحية، يبقى جزءا من الطبيعة. فيظهر أمامنا إذن سؤال مزدوج: إلى أي حد هو يبقى خاضعا لحكم الضرورة؟ وإلى أى حد، في المقابل، هو يبدو قادرا على الخروج عن حكم الضرورة الطبيعية تلك؟ ونعدد فيما يلى، على التوالى، مظاهر خضوعه للضرورة الطبيعية ثم مظاهر خروجه عليها أو إمكان انفلاته منها:

أ- مظاهر خضوع الكائنات الحية للضرورة الطبيعية:

١- كون الكائن الحى ذا جسم باللزوم، والجسم، من حيث هو جسم، هو "شيء"، وهو أقرب ما يكون إلى "أشياء" الطبيعة غير الحية.

٢- حاجته إلى الطعام والهواء والإخراج، وما شابه، على نحو "ضرورى"، أي لا يمكن الإفلات منه ولا تجاوزه.

٣- وجود خصائص تتحدد بالوراثة ولا يمكن تغييرها.

٤- لزوم الميلاد والنمو والموت.

٥- لزوم واحدية نفس الوظائف لنفس الأعضاء.

٦- وجود عتبة دنيا وعتبة عليا لشتى الوظائف.

٧- لزوم شيء كثير أو قليل من "النمطية" عند سائر الكائنات الحية (بما فى ذلك الإنسان نفسه، من مثل بعض مظاهر السلوك الجنسى، فضلا عن

وظائف أكثر تلقائية بكثير، من مثل التنفس وما شابه).

٨- إمكان التحدد العام (بمعنى التحدد الذى أثبتناه في الفصل الأول من هذا الباب) للسلوك الكلى للكائن الحى من حيث هو ظاهرة حية محضة.

٩- إمكان التنبوء الإجمالى إحصائيا بمجموع مظاهر هذا السلوك الكلى.

إن الكائن الحي خاضع لحكم الضرورة من حيث ظهوره ونموه ومراحل حياته، ومن حيث تطور وظائفه وحاجاته وحدوده، ومن حيث موته أخيرا، وذلك كله في إطار الكليات العامة بدون تفصيل خاص معين، أما إذا نزلنا من العموميات إلى التفاصيل، فإنه يظهر أمامنا الإمكان في مقابل الضرورة، والتنوع في مقابل النمطية، والاختلاف في مقابل الواحدية. ويمكن أن نعبر عن نفس هذا المعنى حين نقول إن الكائن الحي خاضع لحكم الضرورة من حيث هو ينتمى إلى نوع معين، ولكنه يبتعد عنها بدرجات من حيث هو كائن فرد وفي إطار المواقف المتعينة. أمام حكم الضرورة يتساوى الجميع، ولكن الكائنات الحية تظهر بالفعل على مظهر اللامساواة، ولو إلى درجة طفيفة، إن لم تكن قوية. إن الضرورة تقود إلى التنميط، بينما التفرد يقود إلى أولى بدايات مظاهر الحرية. ومن جهة أخرى فإن الانتظام الكامل هو دليل الضرورة الشاملة، وعالم الكائنات الحية هو مظهر متدرج لازدياد درجات اللاانتظام، من حركات خلية الأميبا إلى جرى الناس فى الشوارع.

ب- مظاهر إمكان خروج الكائنات الحية عن حكم الضرورة:

١- الكائن الحي كيان منظم يتجه نحو حفظ الذات، وبما يعرقل الاتجاه نحو الفناء، الذي هو اتجاه الضرورة (الاتجاه نحو الموت).

٢- القدرة على ابتدار تحركات مناسبة.

٣- القدرة على التوجيه الذاتى الداخلى.

٤- القدرة على الرد المناسب على المثيرات في البيئة.

٦- القدرة على الاستجابة تحمل معها بالضرورة إمكان الرد الجديد الابتداري، في مقابل وضع الجماد الذي لا يقدر على أية استجابة أو أى ابتدار.

٧- مظاهر متزايدة لمحاولات "حل" المشكلات.

٨- القدرة على القفز أحيانا فوق الالتزام بالنمطية.

٩- ظهور مظاهر الاختلاف والتفرد.

١٠- إمكان اكتساب حركات، أو سلوكيات، جديدة.

١١- إمكان الرد على مثيرات تأتي من داخل الكائن الحي ذاته وليس فقط من خارجه.

١٢- تفاعل ما هو وراثى في الكائن الحي مع ما هو بيئى.

١٣- ظهور بدايات تزداد بروزا لما نسميه إنسانيا "بالرفض".

١٤- ظهور الاختلاف ابتداء من نفس الأصل (أم واحدة، طائر مثلا، وأفراخ مختلفون في هيئاتهم).

ولعل القارئ قد لاحظ أنه يقوم وراء هذا الحديث كله عن "الضرورة" أنها تؤدي باللزوم إلى التوحد الكامل والتشابه الكامل، والنمطية التامة والتكرار بغير اختلاف، والنموذج الموحد الصارم، والقاعدة التي لا تعرف التعديل واللازمة الانطباق، بما يتأدى إلى اطراد الانطباق دوما على نفس الشكل، ولزوم الظاهرة ونفي الاختلاف والفردية. ونرجو أن نكون قد أبنا أن محض الظاهرة الحيوية يأتى ببذور الانقلاب على سمات الضرورة هذه.

إن الحياة ليست أقل من أعجوبة، وهي لا تُرد إلى مجرد المادة. ويمكن أن نقول إن الجديد حقا في الظاهرة الحيوية، من زاوية موضوع الضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية، هو قدرة الكائن الحى، بدرجاته وأشكاله المختلفة، على الرد المتناسب مع المؤثرات البيئية، أي القدرة على ابتدار النشاط وعلى أن يكون ذلك النشاط متناسباً ومتدرجاً بإزاء عناصر طبيعة الموقف ودرجاتها، فضلا عن محض

النشاط الذي قد يأخذ شكل رد الفعل التلقائي شبه الآلي، وذلك في مقابل الخضوع التام لقانون القصور الذاتي الذي يحكم بدقة أشياء الطبيعة غير الحية وحركاتها. إن القدرة السابقة يمكن التعبير عنها بطريقة جديدة: إنها تعني القدرة على تغيير الاتجاه حسب ابتغاء نتيجة إيجابية، ولسنا هنا بعيدين عما هو قدرة على الرفض والقبول.

النتيجة التى تنتج عن كل ما سبق هى: مادمنا نقول إن فى الحياة تظهر القدرة على الفعل المبتدر وعلى تغيير الاتجاه، وفي هذا ما فيه من حد أدنى من توجيه ذاتى فوق الحركة الذاتية، إذن ففيها يقوم أساس عام لكل ما هو حرية، وبما فى ذلك ما سوف نسميه اصطلاحا "الحرية الداخلية"، ولكنه، بالطبع، أساس بمعنى الخلفية العامة، أو التربة المناسبة، أو التوجه الإطاري، أو الميل التأسيسى. إنه الأساس الذي لا تكون الحرية إلا به.

إن الخضوع لقانون القصور الذاتى يعنى الخضوع لحكم الضرورة، بينما القدرة على إمكان الرد من أجل تحقيق نتيجة مفيدة للكائن الحى يقدم التربة الممهدة للفعل الحر، الذي هو، من بعض جوانبه، قيام بالمختلف وغير المتوقع وغير النمطى والقصدى على نحو ما.

ثم نضيف: مع الحياة يظهر **الاختلاف**. إن الفرخ الوليد، لهذا الطائر أو ذاك، يذهب ويجيء مثلما تفعل أفراخ فقسوا في وقت شديد المقاربة لوقت ظهوره إلى الحياة، وهم جميعا يخضعون لنفس الظروف البيئية بأنواعها، ولهم جميعا نفس الأم ونفس الأب الراعي، وإذا كان حكم الضرورة الطبيعية يقضي بأن يقوموا جميعا بعدد من أنواع الحركات النمطية، وأولها دفع المنقار وخرق جدار البيضة من الداخل من أجل الخروج منها، إلا أن الشكل الدقيق والتوقيت الخاص للقيام بكل نوع من هذه الحركات الضرورية سوف يختلف ("بالضرورة"، إن أمكن أن نستخدم هذا التعبير هنا فى هذا السياق) بين فرخ وآخر، ولابد أن يستطيع أحد الأفراخ الطيران قبل زميله. نعم، إننا نعلم مقدما ما سيأتي على الحيوان الوليد، من أي نوع كان، من تغيرات جسمية عند أوقات معينة، وأنه ستقابلها تغيرات سلوكية متناسبة،

ولكن هذه التغيرات الجسمية والسلوكية ليست محددة في وقت واحد وعلى شكل موحد على التمام بين هذا الحيوان الوليد وزملائه من نوعه وحالته، وإنما يظهر الاختلاف الفردي ويظهر "التنوع".

ثم إنك تستطيع أن تقبض على الحجر بيدك، وأن تضعه ثم تأخذه أو تدعه أو تلقي به هنا أو هناك، وهو فى كل هذا لا يقاوم، وليس الحال هكذا مع الحيوان، مهما صغر، إنه يقاوم.

إن ما سبق يشير بوضوح إلى أن كل المظاهر الحيوية، التي أشرنا إليها بشديد الإيجاز، تعني أن للحرية عموما، وللحرية الداخلية من باب أولى، تأسيسا "حيويا" يتمثل، على وجه الخصوص، في قدرة الكائن الحي على الحركة الذاتية، ومن ثم على درجة من التوجيه الذاتى، وفي القدرة على التحرك المنتخب المتناسب مع مؤثرات البيئة، وهو ما سيتطور فيما نسميه "بالفعل القصدي"، وفي ظهور الاختلاف بين تحركات كائنات حية تكون متشابهة في كل شيء على التقريب، تكوينا داخليا ومشاركة في نفس البيئة، اللهم إلا في أن كلا منها يكون "كائنا" قائما بذاته، وهو ما سيؤدي في النهاية إلى ما نسميه باسم "التفرد".

خـلاصـــة

السؤال الذى انطلق منه هذا الفصل هو: ما مدى انطباق حكم الضرورة الطبيعية على عالم الظواهر الحيوية من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً؟ وقد توصل البحث إلى تقرير أن الحياة طفرة فى نطاق الطبيعة، وأنها تشكل تكوينا فريداً يختلف اختلافا عميقاً عن ظواهر الطبيعة غير الحية. ومع ذلك يبقى الكائن الحى جزءاً من الطبيعة، فيكون بهذا خاضعاً من بعض الجوانب لحكم الضرورة الطبيعية، وقادراً، من جوانب أخرى، على الخروج النسبى عن حكمها. وقد عددنا ما ظهر أمامنا من مظاهر هذا الخروج وذاك الخضوع، ونتج عن ذلك أنه كلما ابتعدنا عن الظواهر الأساسية الإطارية وعن الكليات، ونزلنا إلى الجزئيات

والتفاصيل، كلما ظهر أمامنا الإمكان فى مقابل الضرورة، والتنوع فى مقابل النمطية، والاختلاف فى مقابل الواحدية. وذلك، حيث إن الضرورة تؤدى باللزوم إلى التوحد الكامل والتشابه الكامل، والنمطية التامة والتكرار بغير اختلاف، والنموذج الموحد الصارم، والقاعدة التى لا تعرف التعديل واللازمة الانطباق، بما يؤدى إلى نفى الاختلاف والفردية، هذا بينما أن شواهد عالم الحياة، ومنذ أبسط مظاهرها، تأتى ببذور الانقلاب على سمات الضرورة هذه. ذلك أن الكائن الحى، منذ هيئة الأميبا، قادر على الرد المتناسب مع المؤثرات البيئية، أى على ابتدار النشاط، وذلك فى مقابل الخضوع التام لقانون القصور الذاتى عند الجماد، وهو ما يعنى القدرة على تغيير الاتجاه ابتغاءً لتحقيق نتيجة إيجابية فى موقف معين. إن هذه القدرة على إمكان الرد من أجل تحقيق نتيجة مفيدة للكائن الحى يقدم التربة الممهدة للفعل الحر، الذى هو فى النهاية قيام بالمختلف وغير المتوقع وغير النمطى، والقصدى كذلك على نحو ما. ونتيجة كل ما جاء فى هذا الفصل هو أنه مادمنا نقول إن فى الحياة تظهر القدرة على الفعل المبتدر وعلى تغيير الاتجاه، وفى هذا ما فيه من حد أدنى من توجيه ذاتى فوق الحركة الذاتية، إذن فإنه بهذا يظهر، منذ أولى مظاهر الحياة، أساس عام لكل ما هو حرية. ثم إن المظاهر الأولى للحياة تظهر الاختلاف والتنوع والقدرة على المقاومة وكون كل كائن حى "كيانا" مخصوصاً قائما بنفسه، وهذا كله مما يتماشى مع الأسس الوجودية للحرية، ويمهد لمفهومىّ "التفرد" و"الذات"، وهما المفهومان الضروريان لقيام الحرية.

الفصل الثالث

التأسيس الحيوى الثانى للحرية الإنسانية

التأسيس الذهنى العام: واقعة الوعى

أولا: المصطلـح

ما أكثر المعاني المتصلة بتناول موضوع الذهن، من أي جانب كان، و ما أكثر المفاهيم، سواء منها ما يظهر تلقائيا على مستوى الفهم العادي أو ما يظهر على أيدي أصحاب النظريات، وبالتالي فما أكثر الكلمات التى لابد أن تلتقي معها حين تكون أمام دراسة الذهن، حيث تجد نفسك أمام النفس والعقل والوجدان والشعور والحس والفكر والذات والأنا، وأمام الوعى والتفكير والإدراك والانتباه والدراية والإحساس والفهم والتصور والانفعال والعاطفة، إلى جوار تفصيلات كثيرة تدخل تحت باب هذا المفهوم أو ذاك من المفاهيم السابقة.

وفي مقابل واقعة هذه الوفرة، سواء في لغتنا العربية أو في اللغات الأجنبية، تجد كذلك واقعة أخرى: أن الاتفاق قليل جدا على استخدام نفس للكلمة بنفس المعنى، بل إنه ليحدث أن تجد كلمتين مختلفتين تدلان عند كاتبين على نفس المعنى، وقد نجد نفس الكاتب يتأرجح ما بين معنى وآخر عند استخدامه لنفس الكلمة. وفرة إذن واختلاف، وهما معا يؤديان إلى قدر من الغموض عظيم.

ولكننا لسنا هنا بإزاء تقديم نظرية عامة فى الذهن، إنما ننظر إليه من زاوية الحرية، من حيث إمكانها أو عدم إمكانها، والدلائل الدالة على هذا البديل أو ذاك،

كما أننا، في هذا الفصل الحالى، لا ننظر إلا إلى ظاهرة أولية، نسبيا، من ظواهر الذهن، وهى ظاهرة الوعي، ونريد أن ننظر فى طبيعتها وسماتها ونشاطها، لنرى من خلال هذا كله إن كان فيها ما يدل على اتجاه الحرية أو على الاتجاه المخالف. لكل ذلك، ولداعي الوضوح وداعي الفاعلية على السواء، نقتصر، الآن، على استخدام عدد محدود من المصطلحات، بعضه يخص الذهن بوجه عام، وبعضه يتصل بالوعي مباشرة.

ومن الناحية الأولى العامة، فإننا نستخدم المصطلحات التالية بالمعاني المقابلة لها فيما يلى:

١- **الذهن:** هو مركز الحالات الشعورية بالمعنى الأعم لهذا التعبير: وهو يقوم بدور الفاعل للأفعال الشعورية، ويقوم كذلك بوظيفة توحيد الحياة الشعورية للشخص المعين، وهو ما يظهر فى إثبات "أنا"، كما يعمل على استمرار تلك الوحدة، أى استمرار "الهوية" واتصالها. إن بؤرة النشاط الذهنى هو تقرير الذات، أى إدراك أننى أنا وإثبات ذلك صمتاً وكلاماً. ومن خلال منظور الذات يظهر الذهن باعتباره وحدة موحدة العناصر.

٢- **الذات:** هى مركز الذهن. وهى تقرر وجودها ووعيها بوجودها ومسئوليتها عن كل ما يصدر عنها فى قولة: "أنا". هذا التقرير هو نواة تنظيم الذات. والذات هى الهوية التى تميزنى عمن عداى وتجعل منى قادراً على التفكير والوجدان والمشيئة والعمل على نحو ينسب إلىَّ وحدى. أما "الشخص" فهو الذات مدركة إدراكاً خارجيا من قبل الآخرين.

٣- **الأنا:** أ - هو التعبير القولى (صمتا أو كلاما) عن الذات.

ب- هو التعبير عن الوعى بمجرى الشعور المتصل.

جـ- اسم يعبر عن اتصال مجرى وعى الذات بنفسها وإدراكها لذلك.

٤- **الفكر:** أعم معانيه أنه ما يدور فى الذهن، ولكنه قد يختلط هكذا مع معنى "الشعور". والمعنى الضيق هو: أ- مجموع نشاط التفكير.

ب- نتائج هذا النشاط.

٥- **التفكيــــر:**

أ - عموما: هو اسم علم يطلق على عمليات الإدراك والتذكر والربط والتساؤل والتفسير والتشكك والاستنتاج والتنظيم والتوقع والتقدير وما يدور معها.

ب- بشكل أخص: هو ربط شىء إلى شىء فى الذهن، على أن يكون أحد هذين الشيئين على الأقل تصوراً ذهنيا مجرداً محدداً. وهو ما يسمح بالقول بوجود تفكير فى عمليات الإدراك.

جـ- على التخصيص: هو تناول الذهن للأمور المجردة تماما.

٦- **الشعور:** هو اسم يشير إلى كل ما يشعر به الفرد ذهنيا.

٧- **العقل:** أ- هو هيئة التفكير العليا. ب-هو الجهاز القائم بالعمليات التفكيرية التجريدية.

٨- **النفس:** هى مجموع القوى الذهنية، من حيث هى كل. أو هى القوة الحيوية على الأعم.

أما فيما يخص تناول ظاهرة الوعي على التحديد، وبالمعنى المخصوص الذي نقصد إليه هنا، فإننا لا نحتاج إلا إلى ثلاثة اصطلاحات جديدة تشير إلى الترتيب الذي نرى عليه تدرج أولى مظاهر الحياة الذهنية عند الكائن البشري الحى: اليقظة، التنبه، الوعى.

واليقظة هى الشرط الأولى جدا، والضرورى بعد الحياة ذاتها، من أجل قيام الوعى. واليقظة ضد النوم، ويدور في فلكها معنى الإفاقة، وربما كان "الصحو" هو نقطتها العالية. إن اليقظة بذاتها ليست أكثر من شرط عام. ويأتي بعدها "التنبه"،

ونقصد به نوعا من الإدراك العام جدا، هو إدراك للحد الأدنى من كون الذهن على اتصال بذاته في المركب الزمانى والمكاني والأحداثى. وربما دلت على معنى التنبه هذا كلمة "البال" في قولنا: "بالك ليس معنا"، أو: "أين ذهب بالك؟". وبالتالي، فإن التنبه حالة عامة غير مميزة. ويكون هناك تنبه واع وتنبه غير واع. وأما التنبه الموجه إلى الذات، ومن خلالها هى نفسها، فإنه هو الوعي. فالوعي المقصود، إذن، هو الذي يتضمن إدراكا ابتدائيا بأن الذات صاحبة ذلك الوعي هي هي.

ثانيا: الوعي وطبيعته

ها نحن إذن أمام تحديد أول لمصطلح الوعي: هو التنبه الموجه إلى معنى الذات، ومن خلالها هى نفسها.

وقبل تطوير القول في طبيعة الوعي، بالمعنى الذي نحدده هنا، يلزم أن نشير إلى أننا نقصد بالوعي، في هذا المقام، الحد الأدنى الذي يمكن أن تدل عليه هذه الكلمة، أو قل المعنى الأضعف لها وليس المعنى الأقوى. فهناك من يستخدم، وعن حق مشروع، تلك الكلمة فى تعبيرات من مثل "الوعي الأخلاقي"، أو "الوعى بهشاشة الكائن الإنسانى"، أو "الوعي بالحضور الإلهي فى العالم"، وقد تستخدم الكلمة المقابلة في بعض اللغات، ومنها الفرنسية مثلا، للدلالة على معنى "الفكر"، وعند مستواه العالي، أحيانا وفي بعض العصور. أما نحن هنا، فإننا نقصد بالوعي الحد الأدني من المعاني التي يمكن أن تستخدم فيها تلك الكلمة.

ولنقل أولاً إن علينا أن ننطلق مطلقا من "واقعة الوعي"، أي أن نسلم بوجوده تسليما، فلا برهان عليه، إلا ذاته، وبغيره لا يكون ذهن ولا يكون فكر ولا تكون ذات ولا يكون اتصال بين الذوات.

ولنبدأ من اللغة. الوعي فى اللغة يشير إلى الاحتواء وإلى الإحاطة. فلنقل إذن إن الوعي هو الحاوي، كالإناء، وهو المحيط. ولكن الوعي نسيجه هو التنبه، فهو إذن ليس مجرد حاو محايد، كأنه شيء، بل هو تنبه إلى درجة يدرك فيها هذا

التنبه ذاته. وهكذا، فإن الوعى ينطلق من التنبه كدرجة أولى من درجاته، ليدرك هذا التنبه نفسه، فيدرك ، أى الوعى، بهذا نفسه، ويدرك "الذات" التى هو علامة عليها، ويدرك كل الحالات الشعورية التى تمر على الذهن، من حيث هو حاو لها ومحيط بها وضام لها معا، ولكن على نحو محايد، بما يؤدي إلى الاختلاف عنها. وهكذا، فإن الوعي هو، بطبيعته الجوهرية، نوع من الإدراك. ونصل إلى تقديم تعريف جديد للوعى، يقوم في أنه إدراك الذهن لذاته من حيث هو كيان موحد. ويظهر من كل ما سبق أنه لا محيص فى تناول الوعي عن وضعه في علاقته بالذهن من جهة وبالذات من جهة أخرى.

ويمكن أن تظهر أمامنا تشبيهات كثيرة تقرب لنا معنى الوعي، ونذكرها جميعا، على نحو ما خطرت لنا، وإن أمكن تفضيل البعض منها على البعض الآخر. والقدر الأعظم من تشبيهات الوعي مكاني في نوعه، وبعضه مكانى وحركي معا، ومن ثم يدخل فيه عنصر الزمان، وسنذكر في النهاية تشبيها وظيفيا واحدا.

أ- فيمكن أن نتصور الوعي على هيئة محض المكان، أو قل على هيئة "امتداد".

ب- ويمكن أن نتصوره على هيئة مكانية أفقية، وتظهر هنا وفرة من التشبيهات: الأساس، والقاعدة، والأرضية، والفرشة، والبطانة. ونحن نميل إلى هذا التشبيه الأخير على الخصوص، ويليه تشبيه "الأرضية"، أما في تشبيه "الفرشة"، فإنه قد يفيد في بيان أن الوعي يستقبل أشياء كثيرة تأتي عليه ثم تذهب، كمن يضع مفروشا، أو فراشا بالمعنى الأولى للكلمة، ثم يضع عليه أشياء ثم أشياء. وقد يذهب الخيال إلى حد تشبيه الوعي بخشبة المسرح الذي تؤدى عليه عشرات الأدوار ويبقى هو منفصلا عنها، قابلا لها، وضروريا في الوقت ذاته من أجل وجودها. كما تظهر له تشبيهات أخرى، كتشبيه الوعي بالجلد الذي يحيط بكل الجسم ثم تظهر عليه الإحساسات المعينة، فهو شرط لها، ولكنها تأتي وتروح، ويبقى هو متميزا عنها. وهناك أيضا تشبيه الحقل، وربما تشبيه المرعي كذلك. ومهما يكن

الأمر، فإن الذي ينبغي أن نخرج به من كل ما سبق هو أن الوعي نوع من "المحل" الذي تحل فيه كافة الحالات الشعورية للذهن.

جـ- أما التشبيهات المكانية الحركية، فإن هناك منها: المجرى، والتيار، والتموجات، وأفضلها هو التشبيه الأول، لأنه أكثرها قربا من معنى "المحل" الذي أشرنا إليه للتو. وقد يظهر صراحة تشبيه "سطح الماء"، وهو أفضل من "المجرى"، لنفس الاعتبار المذكور.

د- وهناك تشبيه مكاني بصري، هو تشبيه الوعي بالشاشة التى تعرض عليها كافة أشكال الصور المتحركة المتتابعة.

هـ- وهناك أخيرا تشبيه وظيفى، إذا أردنا أن نشبه الوعي "بعين" الذهن، بينما يكون "الفكر" هو "دماغه"، أي دماغ الذهن، ويكون المعنى المقصود هو أن الوعي "يرصد" كل شيء يأتى في الذهن، ولكن دون أن يتدخل، وهو ما يعود إلى معنى "المحل".

ونخرج من هذه التشبيهات بأن الوعي، الذي هو في جوهره إدراك كما أسلفنا، هو أيضا محل لكافة الظواهر الشعورية للذهن، ولهذا فإنه "أرضية" مشتركة متمايزة لكل الإدراكات الأخرى ولسائر الحالات الشعورية الذهنية، وهو كذلك "بطانة" تضمها وتمر هي عليها، وهو ما يعود إلى بعض جوانب تشبيه "الوعاء"، ولكن بشرط إثبات تغير محتوياته دوما.

وينتج عن هذا التصور للوعي رفض لبعض المعاني التي قد تتراءى في صدده: فهو ليس "مركزا"، بمعنى الوحدة التي تجمع ثم تفحص ثم تصنف ثم تصدر ما أنتجته. وهو ليس كذلك، بالتالى، "تنظيما" ولا جهازا ولا كيانا معيناً ولا حتى "شيئا" محددا، وإنما هو أقرب ما يكون إلى "الخلفية" أو "الأرضية" المحايدة التى يمر عليها كل شيء، وقد نصل إلى حد القول إنه مجرد "حضور" ما. ولكننا، فى نفس الوقت، نقول في وضوح إن الوعي أمر موجود وقائم، ونحن نشعر به، وهو،

كما قلنا من قبل، واقعة أولية، ولذلك فإن القول بأنه مجرد "استعارة"، بما ينفى عنه صفة الوجود، أمر بعيد عن أن يكون مؤسسا على أساس سليم، وإن كان يهدف إلى رفض إضفاء "الشيئية" على الوعي، وهو ما نوافق عليه. وفي المقابل، فإن وصف الوعي على التحديد أمر صعب، ولهذا فقد نستخدم فى صدد ذلك بعض "التشبيهات". ومن نافلة القول، وكما ألمحنا، فإن الوعي ليس كيانا قائما بذاته، بل هو ظاهرة فى الذهن.

أخيرا، وفي إطار هذه المحاولة التمهيدية لتحديد طبيعة الوعي، يظهر السؤال الخالد: هل للحيوان وعي؟ ونعرف انقسام الآراء حول هذا الموضوع، وربما كانت الإجابة الأمينة حقا عن ذلك السؤال هي: لا نستطيع الوصول إلى باطن الجهاز العصبى للحيوان. أو قل على الأدق إننا لا نستطيع الحلول تصوريا محل الحيوان (وأي حيوان؟)، ومع ذلك، فإننا نميل، في إطار التصورات التي عرضناها في هذه الصفحات، إلى الإجابة بالنفي، وإلى جعل الوعي ظاهرة إنسانية وحسب، وذلك اعتمادا على هذا الاعتبار؛ أن الوعي الذي نتحدث عنه تتوفر له السمة الأساسية التي تميز الإنسان عن الحيوان؛ والتي سمحت بظهور كل أشكال الفكر ومن ورائها كل الإنتاج الثقافى، ألا وهي سمة "الانعكاس". ذلك أننا قد قلنا من قبل إن الذي يميز الوعي عن التنبه هو أن الوعي إدراك للتنبه، وهو إدراك لنفسه، وهو من بعد هذا إدراك أولى للذات المخصوصة التي يكون ذلك الوعى وعيا لذهنها. إن الوعي إدراك لنفسه، وللتنبه من قبله، وللذهن وللذات جميعا، فهو، في جانب جوهرى منه، إدراك منعكس على نفسه. أما الحيوان، فإن الذي يتوفر عنده هو التنبه وحسب. وفي المقابل، وحينما لا يتوافر عند الإنسان شرط الانعكاس هذا، أي القدرة على إدراك الإدراك، أو الارتداد إلى الذات والتنبه إلى التمايز فيه بين المدرِك والمدرَك، وذلك بفعل ظرف استثنائي من مثل غلبة الانفعال الشديد، فإنه يقال في هذه الحالة، ولتكن مثلا لحظة انفعال الغضب الجامح، يقال إن المرء "فقد وعيه".

صفتان كبريان نخرج بهما من كل ما سبق، وتتقدمان على كل ما عداهما في مجال خصائص الوعي: أنه إدراك وأنه محل. بالصفة الثانية يكون الوعي أقرب إلى الاستقرار وإلى الحياد، وبالصفة الأولى يكون أقرب إلى النشاط وإلى الفاعلية، ولو على مستوى منخفض جدا، هو مستوى فاعلية محض الإدراك من حيث هو فعل للرصد والتسجيل، ولكن تزداد درجة هذه الفاعلية إذا نظرنا إلى الوعي من حيث هو إدراك للذات، وأنه هو هو الذي يكفل استمراريتها ويضم لحظاتها المتتالية في رباط واحد، أو قل في "حبل" واحد، هو حبل الوعي المتصل.

بناء على ما سبق فإن الوعى الذي نحن بصدده هنا لا يمكن أن يوصف لا بالسعادة ولا بالشقاء، لا بالقلق ولا بالاطمئنان، لأنه، ببساطة، خارج عن إمكان الاتصاف بمثل هذه الأوصاف، أو قل، على الأدق، إن هذه الأوصاف غير واردة وغير مناسبة للحديث عن الوعي في هذا المستوى، تماما كما لا تستطيع أن تقول إن الصوت كذا أحمر أو أخضر.

وهل نستطيع، كذلك، أن نقول عن الوعي إنه قدرة؟ الأفضل أن نقتصر على إثبات أنه وعاء وحامل وأرضية وبطانة. وأن نقول إنه فعل؟ الأفضل أن نقتصر على إثبات أنه نشاط بالحد الأدنى المقصود من هذه الكلمة. ونستطيع أن نقول مطمئنين إنه حال حاضرة، وإنه حضور. ومن حيث هو محل، فإنه يكون قابلية مرنة. ومن جهة أخرى، فإن الوعي، بحسب مصطلحنا الحالى، لا يمكن أن يتصف لا بالايجابية ولا بالسلبية، لأنه قابل، فهو أقرب إلى السلبية من هذه الجهة، ولكنه إدراك، فيكون أقرب من هذه الجهة إلى الإيجابية. إن الوعى حالة شبه أولية (تلى اليقظة والتنبه)، فهو أقرب ما يكون إلى القاعدة والأساس المحايدين.

وينتج عن هذا أن الإجابة المتسقة عن سؤال: هل للوعى شكل؟ ينبغي أن تكون بالنفى. لقد سبق أن قلنا إن الوعى حالة، وليس تكوينا ولا كيانا ولا تنظيما، ولا جهازا، وهذه الأمور، وأمثالها، هى التى يمكن أن تكون ذات شكل. ومن المفهوم أننا نميز بين ما هو حالة (مثل التنبه والوعى)، وما هو جهاز، فيكون له

تنظيم وتكوين ويمكن أن يكون كيانا أحيانا (مثل الذهن، والذات من جانب معين)، وما هو فعل (مثل الإدراك، والتفكير). ومن جهة أخرى، وفى إطار تصورنا للذهن بوجه عام، وهو مما يمكن أن يكون له شكل، بل لابد له من شكل، فإننا نميز في الذهن بين ما هو على الحافة منه (انعطافات، انطباعات حسية، شعور...)، وما هو في المركز (الوعي بالذاتية، تصورات، أفكار، اختيارات، قرارات)، ثم ما هو قاعدة لكل ذلك (التنبه والوعي والإدراك).

وإذا كنا نستبعد صفة الشكل عن الوعي، فلربما كان من الضروري أن نقول بأن فيه شيئا من سمة "المستويات"؛ ولو على هيئة مفهوم "العتبة"، حيث نلاحظ أن الانتقال من اليقظة إلى التنبه إلى الوعي يتم عبر لحظات، قد تكون أحيانا شديدة السرعة، ولكنها ممكنة التمييز فيما بينها وفي داخل الوعي نفسه، من عتبته إلى لحظة استقراره، ثم نحن نلاحظها في المقابل في مثل الحالة التى سميناها، عند الغضب، "بفقدان الوعى"، وذلك عند استعادة الوعى شيئا فشيئا.

إن علاقة الوعي بالذهن، ليست علاقة حميمة وحسب، بل هي كذلك علاقة ضرورية، وربما كانت متبادلة، فلاوعى بغير ذهن، ولا ذهن بغير وعى (ولا ننظر إلى الذهن هنا من الناحية الفسيولوجية). إن الوعي ظاهرة في الذهن، وهو قاعدة الذهن. ولا نجيب هنا عن السؤال الأصعب: ما الذى يجعل شعورنا على ما هو عليه؟ إلا بالإجابة التي هى أقرب ما تكون إلى التهرب منها إلى المواجهة، وهى التى تقول إن ذلك هو نتيجة نشاط الذهن. والذهن نفسه هو مظهر للذات، بل يمكن أن نقول إنه جهاز الذات الأعظم. وقد سبق أن قلنا إن الذهن هو مبدأ الشعور، الظاهر منه والخفي، أما الذات فهى مركز الذهن، وهى تقرر وجودها، ووعيها بوجودها، ومسئوليتها عند كل ما يصدر عنها، فى قولة: "أنا"، وهذا التقرير هو نواة تنظيم الذات. والذات هى الهوية التى تميزنى عمن عداى، وتجعل منى قادراً على التفكير والوجدان والمشيئة والعمل على نحو يُنسب إلىَّ وحدى. وأما "الأنا"، فهو اسم يعبر عن اتصال مجرى وعي الذات بنفسها. إن الذي نريد أن

نؤكد عليه في هذا الإطار هو أن الوعى لا يخرج عن الذهن. وإذا حدث واتجه الانتباه إلى خارج الذهن، أي إلى الجسم، أو إلى عالم التصورات، أو إلى العالم الخارجى، فإننا نصبح أمام ظواهر جديدة، لا نتعرض لها في حدود ما نحن الآن بصدده، وهى ظواهر الإدراك الحسي والإدراك التصورى معا. ولا نستطيع الآن التوقف عند مسائل طريفة دقيقة من مثل: الوعي، هل "يمر" على الذهن؟ يحدث له؟ يحدث فيه؟ يظهر له؟ يظهر عليه؟

ومادام الوعي لا يخرج عن الذهن، إذن فهو مستقل تماما، من ناحيته، عن الجسم. إنما الذهن، من جانبه، هو الذي يعتمد اعتمادا ضروريا، على مستوى الوجود والاستمرار على الأقل، على الجسم. وما ينطبق على الجسم ينطبق على العالم فى علاقة الوعي بهما. إن الوعي لا يعتمد، بالضرورة، على مدخلات خارجية، تأتى من العالم. نخرج من هذا بتأييد صفة الباطنية المطلقة للوعى. ومن نافلة القول أننا لا ننظر هنا إلا إلى الجانب الذهني الخالص من الأمر، ولا نستطيع تناول الجانب الكيميائى والفسيولوجي منه.

ونأتى إلى موضوع "مضمون" الوعي. قلنا من قبل إن الوعي إدراك، وإن بطانته هى التنبه، وإن الوعي هو إدراك الذهن لذاته من حيث هو كيان موحد، وهو كيان يعمل على أرضية هى الوعي، وإن الوعي، بالتالى، خارج عن ميدان السلب والإيجاب، بمعنى أنه سابق عليهما معا. ولما كان الوعي إدراكيا، فإن علينا أن نسأل: هو وعى ماذا ؟ والإجابة الشاملة، كما أشرنا منذ صفحات، هى أنه يعى نفسه ويعى خلفية التنبه التى يقوم عليها ويعى الذهن ويعى الذات ويعى سائر الحالات الشعورية التى تأتى على الذهن، ومنها شتى المدركات الحسية والتصورية والانفعالات وغيرها. ولكن المهم فى هذا الأمر هو أن الوعي ليس هو الذى يقوم بتلك الحالات الذهنية المشار إليها، إنما هو محل لها وحسب، ولكنه محل راصد، وبالتالى مدرك بالمعنى الأولى للإدراك، أي معنى التسجيل والاتصال. وينتج عن

هذا أن الوعى ليس له قصد، وأنه سابق على التذكر وعلى التخيل جميعا. وينتج كذلك أن الوعي لا هو بالبصرى ولا بغير البصري، لأنه يقع تحت مستوى الإدراك الحسي بأشكاله. ويمكن أن نقول إن مضمون الوعي هو الإدراك المعين (الحسي أو التصورى) حين يصبح هو نفسه موضوعا للإدراك، أي أن الوعي هو الإدراك منعكسا. ونشير أخيرا إلى أن الوعي، وإن كان محلا لعمليات الذهن، إلا أنه ليس مخزنا لها، بل هو يستقبلها الواحدة بعد الأخرى، على امتداد لانهائى، كالبساط الذي تجري عليه أقدام كثيرة ويمتد أمامها وتحتها ويستقبل غيرها. لذلك كله، فإن الوعي أيضا خارج عن ميدان اللغة، وليست له مفردات خاصة يستعملها. وهو كذلك لا يستطيع التمييز بين ما هو حقيقى وغير حقيقي من مدركات الذهن، فهذا ليس من شأنه، إنما يمر عليه كل شيء على حد سواء. ويمكن للأبحاث النفسية أن تحدد ما إذا كان لمبدأين معينين، هما مبدأ الراحة ومبدأ الاتزان، تأثير معين، أو توجيه، على حالة الوعي.

لقد تطرقنا، من قبل، بطريقة غير مباشرة، لبعض سمات الوعى، ونقول الآن إن الوعي زمانى بالضرورة، لأنه محل الإدراك المتتالي، ولكنه زماني أيضاً من حيث إنه حاضر مطلق، لأنه إدراك لما هو حاصل الآن، وحتى حين يقع فيه تذكر حادث ماض، فإنه بتعرضه لإدراك الوعى له يصير حاضرا. إن الوعى يقع في منطقة توجد قبل نطاق الماضي والمستقبل أو خارجهما.

والوعي معرفى في جوهره لأنه إدراك، فهو إذن اتصال وإعلام. وبسبب التغير المتصل الذي يقع له، فإنه ذو طابع ديناميكى ظاهر، ولكنها ديناميكية مستقرة متزنة. والوعي يقوم بذاته، وذلك في نطاق وظيفته كبطانة لأعمال الذهن كلها، وربما تمتع أيضا بحد أدنى من مظهر "التنظيم الذاتى"، ومن ثم من مظهر "الضبط الذاتى". ومن الواضح أنه قابل للتحول، ومن ثم فإنه قابل للتوجيه. وهو

فى كل هذا يخضع لاتجاه حيوي أساسي، هو ما نسميه باسم "الاتجاه نحو المريح"، أي الميل لخفض التوتر والبعد عن الألم.

والآن، ما مغزى الوعى للذات الإنسانية بعامة، وما مغزاه في شأن قيام الحرية أو عدم قيامها؟

نذكّر أولاً بخلاصة التعريفات والخصائص الأساسية التى جاءت خلال عرضنا السابق لطبيعة الوعى:

١- الوعى هو التنبه الموجه إلى معنى الذات، ومن خلالها هي نفسها.

٢- الوعي المقصود هو الذى يتضمن إدراكا ابتدائيا بأن الذات صاحبة ذلك الوعي هى هى.

٣- بالوعى يدرك الذهن نفسه من حيث هو كيان موحد.

٤- الوعى إدراك، وهو أيضا محل لكافة الظواهر الشعورية للذهن.

٥- الوعى أرضية مشتركة وبطانة ووعاء، و"التنبه" هو الأساس الحامل له.

٦- الوعى إدراك منعكس على نفسه. وهو إدراك لنفسه، وللتنبه من تحته، وللذهن وللذات ولعمليات الذهن جميعا.

٧- الوعى إدراك لإدراك، وفيه يتم التمايز بين المدرِك والمدرَك.

٨- الوعي نشاط للذهن، والذهن أداة للذات، وهى بهما معا تدرك نفسها إيجابا (أنها هى هي كيانا مفردا) وسلبا (من حيث تميزها عن العالم).

ويظهر من هذا الإجمال أن أبرز مغازي ظاهرة الوعي للذات الإنسانية هو أن الذات بالوعي تتمايز عن العالم، وتصبح كيانا قائما بذاته له قدر معقول من الإستقلال الذاتى. إن الوعي هو علامة الحياة الإنسانية الأساسية، وهو وسيلة الذات في شعورها

باستمرارها. وربما نضيف أن من العناصر البارزة في ظاهرة الوعي أننى عن طريقه أدرك أننى أنا، أما الذي يضم اللحظات الشعورية المتتابعة، فإنه الذات.

نرى مما سبق أننا نحاول دائما الانطلاق من الوقائع الذهنية التي يمكن لكل إنسان ينظر في ذاته أن يدركها، ولا نحاول، في المقابل، أن ننطلق من مبادئ أو هياكل نظرية سابقة الإعداد. ويوازي هذا تماما القول بأننا نتقيد بما نجده في الخبرة الذهنية، لا بما نحب أن نجده فيها. إننا نضع الوقائع أولا ثم نستنتج منها من التقريرات ما نراه يُستخرج منها على سبيل الوضوح لا على سبيل التعسف. لقد رأينا أن ما نقصده بالوعي هو معنى خاص من استعمالات هذه الكلمة المتنوعة، وهو المعنى الذي يتصل بالحاضر وحسب، وينتج عن ذلك أن الوعي، في إطار المصطلح الحالى، لا يستطيع التطلع إلى المستقبل، ولا أن يهئ له. إن الوعى حاضر متصل. كذلك، وبالنسبة إلى الماضى، فإن الوعى أوسع بكثير من الذاكرة، بمعنى أنه سابق عليها، بل هو مختلف في وظيفته عن وظيفتها، لأن الوعي شرط للذاكرة، لأنه هو الذى يسمح بقيام "الذات" وقيام "الذهن" الذى يقوم بالتذكر، كما أنه على شاشة الوعي تقوم الأحداث الذهنية جميعا، ثم تصبح من مخزون الذهن، وهو الذي يتذكرها من بعد حين يشاء. ولكن هناك من سمات الوعي ما قد يتشابه مع بعض سمات توجد في الذاكرة، ومنها إدراك الاتصال وإدراك امتداد نفس الذات واستمرار خبراتها. إن الوعى حاضر مطلق، بينما الذاكرة حفظ واحتفاظ وتراكم واختزان، إلى جوار أنها التقاط وإبراز، وكل ذلك على أساس بطانة الوعي.

وحيث إننا قلنا إن الوعى حالة وليس جهازا ولا ملكة ولا تكوينا، فإن علينا أن نتساءل: هل يختفى الوعي عند النوم؟ لقد قلنا إن الوعي مربوط جوهريا إلى الذهن، ولزام على الذهن أن يكون له وعي، ولذلك فطالما هناك ذهن فإن هناك له وعيا بالضرورة. وفي المقابل، فإن الوعي بطانته التنبه، كما رأينا في بداية هذا

الحديث، والتنبه يقوم على أساس اليقظة، وعلى هذا يصبح السؤال هو: هل تنفي حالة النوم حالة التنبه؟ وللدراسات النفسية أن تحسم هذا الأمر، وربما يكون مدخلها إلى هذا فكرة "العتبة" الخصبة، ونكتفي من جانبنا بإثبات أن الذهن مربوط إليه دوما الوعي.

وما دمنا بصدد إثارة الأسئلة، فلنضف هذا السؤال: هل الوعي طاقة، ولو في حد أدنى منه ومنها؟ الحق أننا كان يمكن أن نضيف إلى التشبيهات المتعددة التي أتينا بها في أول هذا الحديث تشبيه "الشعلة": فهل الوعي شعلة أو كالشعلة؟ إذا أريد للوعي أن يكون طاقة تقيم ذاتها وحسب، فإنه يمكن أن نشبه الوعي بالطاقة، إما إذا كان من ضرورات الطاقة أن تستخدم لإظهار شيء غيرها، عند ذلك فإن هذا التشبيه يكون غير ملائم. إن الوعي لا يخرج عن ذاته. ولنضف في الصدد أمرا جديدا متصلا بنفس هذا المعنى: فلأن الوعي مجرد "حالة"، فإنه لا يستخدم مضموناته، أي الأحداث الشعورية التي تمر عليه، أي استخدام، وعلى الأخص فإنه لا يوجهها، ولا هو الذي يختار من بينها أشياء دون أخرى ليصنفها هذا التصنيف أو ذاك.

ورغم أن الوعي إدراك للذات وللذهن ولذاته وللتنبه، إلا أنه إدراك لهذا كله بمحض أنه هو هو. بعبارة أخرى، الوعي لا يعرف الانقسام، لأنه حاضر متصل، ولأنه حالة بسيطة غير مركبة، وهو لا يدرك في أية لحظة من لحظاته أي مضمون مركب. ولا يتعارض هذا مع إشارتنا من قبل إلى أن الوعي إدراك للإدراك، لأن التعريف النوعي الذي به يتميز الوعي عن أية حالة ذهنية أخرى أنه إدراك للإدراك، فهو جوهر الوعي الذي يختص به، وهو ما سميناه بالانعكاس. ولكن هذا الإدراك المنعكس لا يتم بأي انقسام كان في الوعي. هذا هو، في رأينا وحَسَب إدراكنا لعمل الذهن، ما عليه الحال وتشير إليه الوقائع. ولعل هذا أن يجيب عن تساؤل وضعناه من قبل، وإن يكن على صورة مختلفة، وهو: هل هناك وعي كلما كانت هناك حياة ؟ وبحسب الاعتبارات السابقة، فإن الإجابة الدقيقة تكون:

يكون هناك وعي كلما كان هناك إدراك للإدراك وحسب. ويبدو لنا أن الحيوان يدرك، ولكنه من الصعب أن ننسب إليه إدراك الإدراك. وما أشبهه، من جانب ما، بالمذياع أو بالحاسب الآلى: إنه "ينطق" و "يتكلم" ولكنه لا"يعي" ما يقول، لأن المذياع يفتقد إلى إدراك أنه يتكلم، أي أنه يفتقر إلى إدراك الإدراك.

ونشير سريعا إلى مشكلة هامة لن نتعرض لها هنا إلا فى سطور معدودة، وهى: إذا كنت أدرك أنني أنا بالوعي، فكيف أدرك وعي غيري من البشر؟ لقد سبق أن أثبتنا أنه لا برهان على الوعي إلا ذاته، فلا برهان على وعيي أنا إلا ذلك الوعي نفسه، ونقول في المقابل إنه لا يمكن أن أستنتج وعي غيرى عن طريق برهان نظرى، وإنما يتم ذلك مباشرة وحدسيا وعلى سبيل "المماثلة"، ثم يتأكد هذا الاستنتاج عن طريق سلوك ذلك الآخر على ألوان شتى، وعن طريق إظهاره لي أنه قادر على التوجيه الذاتى وعلى التفضيل وعلى الاختيار، وغير ذلك. ويتأكد هذا الموقف من أننى قد أدرك مماثلة كيان ما لي كإنسان واع، ولكنه قد يظهر، بعد الاختبار، أنها مماثلة غير سليمة، كأن أظن شيئا ما شخصا وأمد إليه يدي أو أتحدث إليه، ولكنه يظهر بالاختبار أنه في الحق تمثال، على نحو ما نجد في محلات بيع الأزياء. إن دليل وعي الآخر يقوم على المماثلة من جهة، وعلى الاختبار الإيجابى من جهة أخرى، ومعا.

والآن، فلنأت إلى دلالة ظاهرة الوعي على الحرية، إمكاناً أو عدم إمكان. الوعي إدراك ومحل، وهو بالصفة الأولى هو الذى يشير إلى إمكان الحرية، ليس من حيث فعل الإدراك ذاته وحسب، ولكن كذلك، وعلى الخصوص، من حيث ما يرتبط به ويتضمنه ويعتمد عليه. إننا سوف نرى، من بعد، فى مكانه، أنه تكون هناك حرية، من حيث المبدأ، إذا ثبت أمران جوهريان للذات: القدرة على التوجيه الذاتى وإثبات واقعة التفضيل لأمر على أمر آخر. فماذا فى الوعي مما يدعم هذين الأمرين، إن مباشرة أو بطريق غير مباشر؟

١- لنقل، أولا، إنه لا توجد حرية إلا حيث يوجد اختلاف، ولا توجد حرية إلا إذا نسبت إلى ذات، وإلى ذات مدركة.

٢- سبق، في مكان سابق من هذه الدراسة، أن أثبتنا واقعة التغير في الوجود، وكل منا يدرك في داخله واقعة التغير النفسي. وفيما يخص الوعي على التحديد، فإننا قد رأينا أنه محل لإدراك حالات شعورية متتالية، فهو ينتقل، أو به ينتقل الذهن، من إدراك حالة معينة إلى إدراك حالة أخرى، وهذا الانتقال، الذي يفترض الحركة والتغير، يعني الاختلاف بالضرورة، لأنك لا تنتقل من أمر إلى أمر إلا إذا كانا مختلفين. وهكذا، فإن الوعي دليل قيام الاختلاف في حالات الذهن.

٣- حالة الوعي، من حيث هى حالة للذهن، تستلزم قيام حد أدنى من الفاعلية، على الأقل من حيث هى إدراك، والإدراك رصد وتسجيل في مستواه الأول، وهو بالضرورة، من هذه الجهة، نشاط ونوع أول من أنواع الفعل. وإن الحرية، من جانب ما، لهى فعل.

٤- إذا كان الوعي إدراكاً للتنبه العام، وإدراكا لنفسه من بعد ذلك، فإنه تتوفر بهذا سمة الاستقلال الذاتى النسبي للوعي نفسه، على الأقل لأن الوعي يميز بين ذاته وبين المدركات التي تحل فيه، ويعي استمراره من بعد انقضائها ومع حدوث حالات جديدة فيه. وهذا كله مما يمهد لإثبات الاستقلال الذاتي للذات نفسها، التي الوعي والذهن أداتا عمل لها، واستقلال الذات هذا أمر مستلزم لقيام مفهوم "التوجيه الذاتي". إن الوعي هو إدراك الذهن لذاته.

٥- وقد قلنا من قبل، ليس فقط إن الوعي دليل الذات، بل وكذلك إنه دليل استقلالها (النسبى) عن العالم، حيث إن الذهن، بالوعي، يعطى الذات إشارة تميزها عن الأشياء الخارجية، بل وعن الجسم ذاته إلى درجة قد تكون عالية أحيانا. إن كون الذات كيانا قائما بنفسه يعني علامة على استقلالها

نحوا من الاستقلال، يزيد هنا ويقل هناك، عن المؤثرات الخارجية، ويترك المجال مفتوحا أمامها من أجل "خلق" حالات وأفعال.

٦- كذلك، فإن إدراك الذات لنفسها عن طريق الوعي هو شرط لكل فاعلية ممكنة مستقبلة، ولا حرية إلا بإمكان الفعل المخصوص المنسوب إلى فاعله.

ولنلخص مرة أخرى: إن الوعي، كإدراك، هو دليل واقعة الاختلاف، ومن وراءها تقوم الحركة والتغير، لأنه انتقال من حالة إلى حالة، كما أن نشاط الإدراك يتضمن حدا أدنى من الفاعلية، وهذا كله لا يقوم إلا بقيام ذات متميزة ذات كيان خاص. وهكذا تتوفر بعض أسسِ إمكانيةِ القدرة على التوجيه الذاتي التي للذات، والتي هى، كما سنرى، إحدى دعامتين جوهريتين لإمكان قيام الحرية. وهذه الأسس التي توفرها واقعة الوعي هي إثبات الاختلاف والتغير وقيام الذات.

وفى المقابل، فإن الوعي لا يكفى لتأسيس قيام الدعامة الأخرى، ألا وهى إثبات واقعة التفضيل لأمر على أمر، بما يتضمن قيام المبادرة وقدر عال من الفاعلية. إن ظاهرة الوعي تكفى لإثبات وجود الذات المدركة ذات الكيان الخاص، ولكنها لا تكفى لإثبات أن تلك الذات قادرة على المبادرة وعلى الفعل المنتج للجديد. ولهذا، فإن تأسيس الحرية على الوعي تأسيس ضرورى، ولكنه غير كاف. على هذا الضوء، تظهر أهمية التأسيس الشعورى، الذى يقرر القدرة على التوجيه الذاتى للذهن، والذى هو موضوع بحثنا فى الفصل التالى.

خـــلاصـــة

يستخدم هذا الفصل مصطلح "الوعى" استخداما خاصاً، حيث يجعل منه الدرجة التالية، فى مستويات الحياة الإنسانية، بعد محض اليقظة والتنبه، فهو علامة

أساسية على الحياة الإنسانية فى مستواها التأسيسى، وذلك من حيث هو تنبه إلى معنى الذات وإدراك لها، كما أنه وسيلتها فى شعورها باستمرارها. ويشير الوعي، من حيث هو إدراك، إلى إمكان الحرية. إن الوعي، كإدراك، هو دليل واقعة الاختلاف، لأنه انتقال من حالة إلى حالة، كما أن نشاط الإدراك يتضمن حداً أدنى من الفاعلية، وهذا كله لا يقوم إلا بقيام ذات متميزة ذات كيان خاص. إن الوعي واقعة ضرورية فى الحياة الإنسانية، وهى تمهد لقيام الحرية من جوانب متعددة.

الفصل الرابع

التأسيس الحيوى الثالث للحرية الإنسانية

التأسيس الشعورى: القدرة على التوجيه الذاتي للذهن

ربما كان أكبر أساسين منفردين، لسائر مظاهر نشاط الذهن، هما حالة الوعي،التي تحدثنا عنها في الفصل السابق مباشرة، وفعل التوجيه الذاتي، موضوعنا في هذا الفصل، بكل ما يحملانه من إمكانات هائلة تتطور من البسيط إلى شديد التركيب. ولكنهما معا، من جهة أخرى، يعتمدان بالضرورة على قواعد من التكوين الحيوي العام، الذي تحدثنا في صدده في الفصل الأسبق، حيث يعتبر الوعي امتدادا لسمة الحس الضرورية لكل ما له حياة، كما يعتبر التوجيه الذاتي امتدادا للحركة الذاتية التي رأيناها مميزة لكل كائن حي، من الأميبا إلى أعلى أشكال الحيوان.

ولا نزال هنا على مستوى نشاط الذهن وحده، ولا نخرج عن هذا المستوى إلي مستوى الأفعال الظاهرة للآخرين، اللهم إلا فيما يخص بعض التلميحات إلى توجيه الذهن لحركات الجسم، دون أن يكون مقصودا منها أن تكون أفعالا تغير من أوضاع العالم الخارجي أو أن ترسل إشارات إلى الآخرين من البشر. ويظهر من هذا أننا نقسم أفعال الإنسان إلى : نشاط ذهني وحسب، ونشاط ذهني وجسمي، ونشاط ذهني يؤدي إلى إنتاج مظهر موضوعي له هو أفعال ظاهرة خارجية تؤثر في العالم وفي الآخرين. ولكننا نقسم ما يمكن تسميته "بالأفعال الداخلية" للإنسان، والتي تغطي النشاطين الأول والثاني مما سبق في مجموعهما، نقسمها تقسيما أدق إلى: أفعال ذهنية خالصة (ولا نتعرض هنا لصلتها بأحداث مقابلة في الجهاز العصبى)، وأفعال ذهنية- جسمية معا، مثل أن أقرر القيام أو الجلوس وأفعل ذلك،

وأفعال جسمية، وهي التي لا يبدو أن للذهن دخلا في إنتاجها، مثل الأفعال المنعكسة وأنشطة الغدد وعمل الأمعاء وما شابه. وحيث إن هذه الأفعال الجسمية الخالصة الأخيرة لا تدخل في إطار دراستنا على أي نحو، فإن ما نهتم به يعود في النهاية ليكون أمرين اثنين: نشاط ذهني خالص، ونشاط ذهنى متصل بالجسم، والأمر الأول منهما هو الأقرب معظم الوقت إلى اهتمامنا في هذه الدراسة.

ماذا نقصد بالتوجيه الذهني الذاتى ؟ نقصد أولا، وعلى ما يدل عليه ظاهر العبارة، أن يوجه الذهن نفسه بنفسه. ونقول ثانيا: هو فرض الاتجاه نحو وجهة معينة، أي في طريق معين دون آخر، وذلك في إطار الحديث عن نشاط الذهن بطبيعة الحال، وهو ما يعني قدرة الذهن على اختيار موضوع نشاطه، الواحد بعد التالى، أي أن تتتالي في الذهن الصور والمشاعر بأنواعها، لا عن إلزام وإجبار، بل بغير إلزام وبغير ضرورة ظاهرة. ونقصد "بالذاتي" هنا الداخلى والحميم مع عدم الخضوع لإلزام من مصدر خارج عن الذهن، أي أن يكون التوجيه داخليا صادرا من داخل الذهن.

ولنضرب بعض الأمثلة:

١- في هذه اللحظة ذاتها، كان يمكن لذهنى أن يتجه إلى استكمال الحديث بعد نهاية الفقرة السابقة بالاستمرار مع آخر عباراتها وذكر الحالة المقابلة التي قد يخضع فيها الذهن لموجهات خارجية، ولكن ذهني توجه، من داخله وبدون أي إلزام لا خارجى ولا منطقي، إلى إظهار بعض الأمثلة أولا. وكان يمكن أن أقول "بعض النماذج" أو "بعض الشواهد"، ولكن ذهني اتجه ذاتيا نحو تفضيل "الأمثلة".

٢- اكتب هذه السطور قبل الإجازة الصيفية بقليل(١)، وقد اتجه ذهني إلى فكرة زيارة المقبرة الكبرى الجديدة التي اكتشفت منذ أسابيع وحسب لأبناء الملك

(١) فى صيف عام ١٩٩٥م.

رمسيس الثاني في جبانة وادي الملوك بالأقصر، ومن ذلك اتجه إلى صورة ذلك الملك ومنها إلى صورة تمثاله القائم في ميدان المحطة بالقاهرة، ثم إلى تمثاله الآخر في مصر الجديدة على طريق المطار. هذا التتالى، من الواضح أنه تم بفعل من التوجيه الذاتي الخالص، وكان يمكن أن تختلف كل حلقاته أو معظمها أو بعضها.

٣- حين أشاهد مباراة للتنس تتتالى عشرات الصور والأفكار والمشاعر بأنواعها، وهي خواطر تأتي من ميادين الإدراك الحسي والعقلي والتصور والاستنتاج والتذكر والتخيل والافتراض والانفعال والعواطف، وقد أقوم بتحريك أجزاء من جسمي على صورة أو أخرى، أو أن أطلق بعض الأصوات، وهنا أيضا لا يكون هناك أية ضرورة ولا إلزام في تتالى أفعال ذهني، ويمكن أن أتصور نفسي وقد اخترت غيرها أو غيرت من ترتيبها، أو لم أقم بشيء من نوعها على الإطلاق.

٤- حين أشعر بالعطش، قد أهمُّ بطلب الماء أو بالقيام إلى حيث يوجد، وقد أوثر ألا أفعل ذلك لسبب أو لآخر، وقد يتجه ذهني نحو الماء أو نحو مادة مماثلة غيره.

٥- قد يكون السجين مقيدا في زنزانته، أو المريض مربوطا إلى فراشه لا يستطيع الحراك، ولكن ذهن هذا أو ذاك قد يجوب الأرض كلها وسائر الأزمنة، بفعل التوجيه الذاتي للذهن.

٦- قد أشعر بالغضب، وقد أهم بالتعبير عنه بطريقة أو بأخرى، وقد يتجه ذهني إلى مضار الغضب، فتهدأ سورته.

٧- يستطيع التوجيه الذاتي للذهن أن يجعله ينتج الصورة أو الشعور ونقيضهما، الواحد بعد الآخر، فقد أتصور نفسي جالسا في قاعة مجمع اللغة العربية أو

قاعدا على الرمل أمام البحر في مدينة ساحلية، وقد اتجه نحو فكرة قضاء إجازتي في مكان ما أو نحو استمراري في كتابة هذه الدراسة.

٨- قد أشعر بالحاجة إلى السعال أثناء حفل عزف موسيقى، وقد اتجه إلى الإمساك عن ذلك، وقد أسعل بغير اهتمام بنظرات الآخرين إلى، أو قد أقوم وأخرج من القاعة كلها لأسعل خارجها ثم أعود.

٩- قد التقط الكلمة الأخيرة من الفقرة السابقة، "أعود"، لأفكر في عائلتها وأتنقل ما بين "عاد"، "سيعود"، "عائد"، "عودة"، "إعادة"، وغيرها، وقد لا أفكر في شيء من ذلك بل اتجه إلى بعض أبيات الشعر المتصلة بعودة العيد أو غيرها، أو أفكر في العودة إلى مكان ما، أو اللاعودة إليه، على سواء، أو العودة إلى ممارسة احدي الرياضات أو إلى قراءة كتاب لم أكمل قراءته، وغير ذلك كثير وممكن على السواء.

في كل هذه الأمثلة السابقة يظهر أن هناك سيرا على خط من الحالات الشعورية تم ترتيبه بتوجيه من الذهن لم يخضع فيه لإجبار من شيء خارج عنه، أي أن هذا التوجيه داخلي أو ذاتي، كما أنه كان يمكن أن يكون على شكل آخر، بترتيب آخر، أو بمضمون مختلف.

ولكن، لعل القارئ قد خطر له مثل ما خطر لنا من أن هذه الأمثلة تحملنا حملا على التفكير في الأمثلة المغايرة والتي تؤدى إلى استنتاج مختلف، وهو أن الذهن أحيانا ما تأتي عليه حالات شعورية يكون تدخله في توجيه ترتيبها ومضمونها محدودا جدا، إن لم يكن منعدما. ومن تلك الأمثلة المغايرة حالة التشريط الشديد، أي أن يتم ترابط قوي بين صورة ذهنية وأخرى، أو حالة ذهنية وأخرى على وجه التعميم، كأن أربط دائما، بفعل التشريط السابق المدعم، بين اسم واسم، أو كأن اشعر بالدوار كلما رأيت صورة معينة لشكل أو مكان، وغير ذلك، وسواء أن يكون ذلك التشريط القوي ناتجا عن ظروف طبيعية، كتتالي أرقام

الأعداد في الذهن على الترتيب، فكلما قلت لنفسى "٤" أسرعت الصورة الذهنية "٥" إلى الظهور دون توجيه من ذهني ولا قدرة له على الضبط، أو أن يكون ناتجا عن ظروف مصطنعة مقصودة، كما يحدث فى التجارب في المعمل، أو فى التأثير المقصود من الإعلانات التجارية المكررة بشكل منتظم. ثم هناك حالات الهلوسة التي تتبع تناول بعض العقاقير المخدرة، ولا يكون للذهن هنا من تأثير على توجيه تتالي الصور الذهنية. ثم هناك كذلك حالة توجيه الشخص نحو فعل أمور معينة بفعل "التنويم المغناطيسى"، أو ما يسمى هكذا في هذه الأيام، وإن كانت هذه الحالة تضعنا أمام نوع مختلف عما سبق، حيث يظن الشخص أنه هو الذي يوجه أفعاله، بينما أن الواقع أنه لا خيار له فيما يفعل، وأنه موجه من خارجه في الحق.

نخرج مما سبق بتقرير ونتيجة. أما التقرير فهو أن التوجيه الذاتي للذهن واقعة، وأنه هو الأمر المعتاد و"الطبيعى" والمتوقع، ولكنه قد يتخلف عن الحدوث في بعض الحالات، وهي استثنائية بالفعل، ولكنها ذات حدوث فعلى. فلنقل، إذن، إن "التوجيه الذاتي الذهني" هو الأمر الواقع في معظم الأحيان وفي الحالات الطبيعية، ولكن الحالة المغايرة ممكنة الحدوث وهي تحدث بالفعل إلى درجة أو أخرى، ولو على سبيل الاستثناء، وقد يكون هو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة. هذا عن التقرير. أما النتيجة، فهي ذات شأن عظيم، لأنها تنتهى بنا إلى إدراك أول لكون أن حرية الإنسان ليست مطلقة، فإذا كان التوجيه الذاتي هو التأسيس الثالث للحرية العامة وللحرية الداخلية، وهما اللتان ستكونان هما ذاتهما مؤسستين للحريات الاجتماعية بأنواعهما إلى جوار تأسيسات أخرى، فإننا نلمح منذ هذا الأساس أنه ليس مطلقا، وأنه ذو حدود، وأنه قد لا يحدث دائما. ونكتفي هنا بهذا الإثبات لتلك النتيجة الخطيرة الشأن.

ونعود إلى تبيان طبيعة التوجيه الذهني-الذاتي. إذا كان الوعي، بالمعني الذي حددناه لهذا المصطلح، "حالة"، فإن "التوجيه الذاتي" "فعل"، ولعله أول أفعال الذهن على الإطلاق، حيث نفهم من كلمة "فعل" فى هذا الإطار توجيه نشاط الذهن

نحو إحداث أثر محدد، أو قل، بإيجاز، إن الفعل هو إحداث أثر محدد. ومادام التوجيه الذهني الذاتي فعلا، فإنه يكون أيضا حركة، لأنه لا فعل إلا بحركة. ومادام الذهن يقوم بتوجيه نشاطه نحو هذه الوجهة أو تلك، فإن نشاطه هذا يصبح نشاطا هدفيا، أي يتجه إلى تحقيق هدف دون آخر، وقصديا، لأنه يتم بتوجيه من الذهن، والتوجيه بالضرورة سابق على نتيجته، فيكون في التوجيه قصد إحداث النتيجة. ولكن الكلام عن الهدفية والقصدية عند هذا المستوى ينبغي أن يفهم منه أدنى درجاتهما، لأننا لا نزال عند مستوى منخفض من نشاط الذهن، بل عند البدايات الأولى تماما لهذا النشاط. لذلك فإن الكلام هنا عن الاتجاه والميل والرغبة وما شابه يكون في غير محله. ومن نافلة القول أن التوجيه الذاتي "شعور" أيضا، مادام فعلا وحركة وفيه قصد وشيء من الاستهداف ويفترض الوعي.

ولقد رأينا من الأمثلة التي تقدمت أن التوجيه الذهني الذاتي قد يكون إيجابيا، وهو الحال معظم الوقت، أي بالأخذ بوجهة دون أخري من تتاليات الصور الذهنية والمشاعر، ولكنه قد يكون أيضا سلبيا، أي بالإعراض عن أمر ما قصدا. وعلى هذا، قد نستطيع القول إن التوجيه الذاتي قد يكون بالقبول أو بالرفض، أو قل، على الأقل، وهو أدني إلى المستوي الذي نحن بصدده، بالإقبال أو الإدبار. ولكننا نكتشف هنا أن فعل التوجيه الذاتي بالإدبار، أو بالرفض، لصورة ذهنية ما أو لشعور ما، يتطلب جهدا ذهنيا أكثر تركيبا من التوجيه نحو الإقبال أو القبول، مما يجعلنا ننتبه إلى الأهمية الأعلى التي للرفض وللسلب. ذلك أن الاستبعاد يتضمن ظهور خاطر القبول ثم الابتعاد عنه معا. وربما يشير هذا إلى شيء من التوتر، إن لم يكن من الصراع، يصاحب التوجيه الذاتي السلبى، أي بالاستبعاد أو الإدبار.

ونتحدث الآن عن القيود التي ترد على فعل التوجيه الذهني الذاتي، ثم عن الحدود التي لا يستطيع أن يتعداها.

أما عن القيود، فهناك أولا القيد العصبى: فطالما أن جهازي العصبي هو على ما هو عليه من القدرات الطبيعية المعتادة، فسوف أستطيع القيام، أو يستطيع

ذهني القيام، بالتوجيه الذاتي لنشاطه. إما إذا حدث تغير ما، من نوع أو آخر مما له صلة بممارسة هذا النشاط، فإن الأمر سيختلف. ثم هناك ثانيا القيد الزماني: فلا أستطيع في نفس اللحظة إلا القيام بفعل واحد، ولا أستطيع في نفس اللحظة القيام بفعلين متناقضين، أي لا أستطيع أن أقول نعم ولا معاً في نفس اللحظة. ثم هناك ثالثا قيد الجسم بوجه عام، في حالة التوجيه الذهني الذاتي الذي يكون موضوعه تحريك الأعضاء، حيث يتطلب الأمر سلامة الأعضاء المقابلة.

وأما عن الحدود التي تحيط بمجال نشاط التوجيه الذاتي، فإن هناك، أولا، حد كم معلومات الذهن، فهو لا يتحرك إلا في إطار ما يعلم، فلا يمكن أن يتجه الذهن ذاتيا نحو وجهة ما لا يعلم. ثم هناك، ثانيا، حد وجود توجيه خارجى خفي على الذهن، على نحو ما رأينا في الحالات التي ذكرناها، والتي تخص التشريط والمواد المخدرة والتنويم المغناطيسى، وغيرها مما شابه، فعند وجود هذا التوجيه الخارجي الخفي يتوقف التوجيه الذاتي عن الوجود، حتى وإن بدا للذهن أنه يقوم به ذاتيا.

إن الحديث عن القيود والحدود ينبهنا، من البداية، إلى أن الحرية يمكن أن تقوم اعتمادا على أسس في الذهن، ولكن عمل الذهن نفسه يشير إلى أنها لا يمكن أن تكون مطلقة، وأن مفهوم القيود والحدود يظهر في طريقنا منذ بداية التكوينات الذهنية الأولى، ومنها هذا الفعل الجوهرى: التوجيه الذهني الذاتي، الذي يؤسس للحرية العامة والحرية الداخلية، ولكنه يشير في نفس الوقت إلى ما يرد عليهما من قيود وما هو قائم حولهما من حدود.

خـــلاصـــة

يشير اصطلاح "التوجيه الذاتي للذهن" إلى واقعة يدركها كل أحد بين البشر إدراكا، وهى قدرة الذهن الإنساني على أن يوجه عملياته بنفسه، كما يشير إلى

قدرة الذهن على فرض اتجاه معين على نشاطه، وبالتالى على اختيار موضوعات أنشطته بغير إلزام وبغير ضرورة ظاهرة، ويكون هذا التوجيه داخليا وذاتيا، ويمكن أن يكون على شكل أو آخر، وعلى ترتيب أو آخر، وبمضمون أو بآخر مختلف. إن هذا التوجيه الذاتى يمهد لإثبات قدرة الاختيار، حيث إنه يتضمن إقبالاً وإدباراً، وشيئا من القبول والرفض. ولكننا لاحظنا أنه تبدأ تظهر، عند هذا المستوى، بوادر علامات على وجود قيود على نشاط الذهن، وهى قيود تمهد لقيود على نشاط الحرية بالتالى. وقد أشرنا إلى ما سميناه على التوالى "بالقيد العصبى" و"بالقيد الزمانى" و"بقيد الجسم". من جهة أخرى، ظهرت حدود تحيط بمجال نشاط التوجيه الذاتي للذهن، وسيكون لها تأثيرها على قيام حدود تحيط بمجال نشاط الحرية هو الآخر. ومن هذه الحدود حد كم معلومات الذهن، وحد إمكان وجود توجيه خارجى على الذهن.

الفصل الخامس

التأسيس الحيوى الرابع للحرية الإنسانية

التأسيس الاختيارى: القدرة على الاختيار الذهنى

لا نزال في داخل الذهن وعملياته، بل إننا لا نصل بعد إلى ما هو خارج للجسم الإنسانى، فنظل متعلقين بعمليات الذهن المحضة، أو بصلة الذهن بأعضاء الجسم وتوجيهه لها، أي أننا فى المستوى الذهني الأساسي جدا الذي يلي الوعي والتوجيه الذاتي، وما يسبقهما من خصائص تنتج عن التكوين الحيوي العام. ولكن هذه الخاصية الجديدة الأساسية للذهن، وهي القدرة على الاختيار، هي التي سوف تؤسس لما سيأتي بعدها من مستويات أكثر تعقيدا وتركيبا، سواء في مجال الاختيارات الوجدانية والفكرية وغيرها، أو في مجال الاختيارات العملية. بعبارة أخرى، نحن هنا لا نزال على مستوى الاختيار مأخوذا بذاته كعملية ذهنية محضة، ومنظوراً إليه من حيث هو قدرة شكلية، أي بغض النظر عن محتوياته أو مضموناته.

أولا: طبيعة القدرة على الاختيار

ما طبيعة القدرة على الاختيار الذهني ؟ ليكن مدخلنا إلى الإجابة عن هذا السؤال الإجابة عن سؤال مواز: بم يمتاز الاختيار على التوجيه الذهني ؟ لقد أشرنا من قبل إلى أن التوجيه الذهني فعل أول مباشر، أما الاختيار، فيمكن أن نقول إنه توجيه ذهني ولكن بعد تفكر. ولنقل في وضوح: إن الاختيار الذهني الأساسي الذي نقصد إليه هنا هو"تعلق ببديل". ففي موقف الاختيار الذهني يكون أمام الذهن بديلان على الأقل، أو أكثر. فحين أكون قد بدأت في الاستيقاظ من النوم ترد على الذهن

"مشروعات" للحركة التالية: هل أفتح عيني، أم أرفع الغطاء، أم أفتح المذياع، أم أرفع ذراعي أو ذراعيَّ، أو أنزل بساق أو بساقين إلى الأرض، أو غير ذلك، ويقوم الذهن بالاختيار بين هذه البدائل، أو قد يرفض القيام بالاختيار من الأصل قاصدا إلى عدم تحريك أعضاء الجسم اطلاقا، وقد يأخذ في تأمل واجبات اليوم القادم وأعماله، أو ماذا يكون مضمون الإفطار، أو ماذا يلبس المرء وماذا يأخذ معه ... الخ. وحين أخرج من منزلي، بعد إغلاق الباب بالمفتاح، قد يظهر أمامي بديلان: أن أضع المفتاح في جيبي أو أن استمر محتفظا به في يدى، ثم يظهر آخران: هل أستخدام المصعد للنزول أم أنزل على السلم ... إلى غير ذلك من عشرات المواقف الصغيرة، التي تبدأ من بديل: هل أستيقظ أم أستمر في شيء من النوم ؟ إن ما يميز الاختيار عن التوجيه الذاتي إذن هو وجود البدائل. وأحيانا ما تتعدد البدائل كثيرا، وقد ينشأ صراع من جراء تعددها أو صعوبة فى الاختيار من بينها أو غير ذلك، ومع الصراع يظهر شيء من التوتر. فكأن الاختيار بيئته التعدد والاختلاف وشيء من التعارض، وقد يكون هناك كذلك شيء من الصراع والتوتر والانقسام الذهنى. وحين يتم الاختيار ينتهى التوتر وتظهر راحة ذهنية. إن التعدد والاختلاف يعنيان اللاتحدد، ويضع الاختيار نهاية للاتحدد، لذلك فإن الاختيار تحديد وتحدد. هذا كله بشأن تصور "البدائل" و "البديل" في التعريف الذي قدمناه عن الاختيار الذهني الأساسي الذي نحن بصدده الآن. فماذا عن تصور "التعلق" ؟

بالنظر إلى المستوى الذهني الأوليّ الذي نضع أنفسنا عليه هنا، فإنه يفضل أن نفسر هذا "التعلق" بأنه ميل قوي نحو بديل دون بديل، وهو ميل قد يحدده قدر من "التفكر" السريع، ولكن يختلط به كذلك قدر كبير من المباشرة، لأننا في مستوى يقل كثيرا عن مستوى التأمل والتدبر والحساب، والذي ينتهى إلى "قرار" ذي صبغة عقلانية إلى درجة أو أخرى في بعض الحالات، أو ذي صبغة أخلاقية أو عملية في حالات أخرى. لهذا كله، فإن كلمة "الانتخاب" قد تدل على المقصود بالاختيار هنا من حيث هو "تعلق ببديل"، أى ميل قوي نحو بديل دون بديل.

إن هذا الاختيار الذهني الذي نحن بصدده هنا هو، بالضرورة، غير التحرك العفوي، لأنه يشترط قيام حد أدنى من تفكر حول المفاضلة بين بديلين. ونلمح مما سبق أنه "فعل"، خاصة وأنه يقوم على أساس من "التوجيه الذهني الذاتي"، الذي رأينا أنه هو نفسه "فعل"، في مقابل كون الوعي مجرد "حالة" شعورية. وهو فعل يستغرق قدرا من لحظات الزمن التي تتعدد بالضرورة، وقد تطول وقد تقصر. وهو كذلك "عملية"، لأنه يتطور عبر تتاليات من الحالات الشعورية، التي تنتهى إلى تعلق ببديل دون بديل. ومن حيث إنه ينتهى إلى إظهار حالة ذهنية جديدة لم تكن قائمة مس قبل، فإنه خلق وحامل لجديد. وقد يطلق اسم "الاختيار" على نتيجة عملية الاختيار، كما قد يدل نفس الاسم على الاختيار من حيث هو "قدرة"، قد تستعمل أو لا تستعمل حينا بعد حين. وهكذا فإن "الاختيار" الذي هو تعلق ببديل، هو في نفس الوقت فعل وعملية وخلق وإتيان بجديد ونتيجة وقدرة. ويظهر مما سبق أن "الاختيار" الذي نقصد إليه هنا ليس "حكما"، لأن الحكم ربط بين تصورين، بينما الاختيار مجرد تعلق ببديل.

وقد أشرنا إلى أن أساس الاختيار هو التوجيه الذاتي، ولكننا سنوضح بعد قليل أنه يقوم فيما بين التوجيه الذاتي والاختيار طبقتان من الأسس: فلا اختيار بغير مبادرة وتفضيل، ولا إمكان لمبادرة إلا على أساس ما نسميه "بالتلقائية"، ولا إمكان لتفضيل إلا على أساس ما نسميه باسم "الانعطاف". وسوف نأتي إلى كل ذلك بعد قليل.

ونتساءل أولا: ما أداة الاختيار؟ هل له في الذهن جهة خاصة، ملَكَة ما، أو قسم معين يقوم به ؟ وهل هو أمر وجدانى أم هو أمر عقلى ؟ ولنقل، إجابة عن السؤال الأول، إن الذي يقوم بالاختيار هو ما يمكن أن نصطلح على تسميته "بقوة الاختيار" في الذهن. أما فيما يخص السؤال الثاني، ونظراً إلى أننا لا نزال على مستوى ذهني أولي، وبالتالي فإنه عام وتأسيسى، فإن الإجابة السليمة هى أن "الاختيار" المقصود لا هو بالوجداني ولا هو بالعقلى بعد، بل هو "ذهني" عموماً لا

يزال، لأنه أقرب إلى القدرة الشكلية العامة التي تقبل مضمونات مختلفة، ولكنها تتميز عنها من حيث كونها محايدة بإزائها.

ونشير الآن إلى بعض جوانب ظاهرة "الاختيار" التأسيسية هذه:

١- لقد أشرنا من قبل إلى كون الاختيار فعلا وعملية وخلقا وإتياناً بجديد ونتيجة وقدرة.

٢- وإلى أن الاختيار قد يظهر في موقف بعض عناصره صراع وتوتر.

٣- وإلى أن الاختيار تجديد وتحدد، وبالتالي فهو إنهاء للتوتر وحسم للصراع، وتنتج عنه راحة ذهنية معينة.

٤- كل اختيار يؤدي، بالضرورة، إلى حالة شعورية جديدة.

٥- والاختيار، من حيث هو قدرة، قد ينشط، أو يكون فاعلا، حينا، وقد لا يكون كذلك حينا آخر، فهو قدرة تستعمل حينا بعد حين، وليس في كل الأوقات. وهو، من هذا المنظور، يختلف عن كل من التوجيه الذاتي والوعى.

٦- ويمكن أن نضيف أنه من الممكن أن نتصور قيام حالة ذهنية تتمثل في "عدم الرغبة" في الاختيار بإزاء موقف فيه بدائل معينة، وهو ما قد يتمثل فى "تعليق" الاختيار، وقد نصل إلى موقف رفض الاختيار من الأساس.

٧- لا يمكن أن تنشط "قوة الاختيار" إلى العمل إلا إذا كانت هناك ضرورة أو حاجة ذهنية من نوع ما تدفع إلى الاختيار دفعا. فقد يظهر أمامي بديلا الإمساك إما بالقلم الأزرق أو بذلك الأسود، ولا أجد ضرورة لاختيار لا هذا ولا ذاك. ولكن حين يدق جرس الباب، فإنه يكون عليَّ أن أختار بالضرورة إما بين فتح الباب أو عدم الاستجابة للجرس. إن الاختيار لا يتم إلا إذا كان هناك موجب أو حاجة دافعة إليه أو رغبة.

٨- ويمكن أن نتساءل: هل هناك في موقف الاختيار إمكان للخطأ؟ ونقول بإيجاز: إن الاختيار، على المستوى الذي نحن بصدده الآن، هو خارج إطار الصواب والخطأ، وهما صفتان لا تكونان إلا لما هو معرفي من جهة، ولما هو "حكم" من جهة أخرى، أى أننا نقول إن الاختيار هنا لا هو حكم ولا هو معرفة، بل هو مجرد تعلق ببديل.

٩- حيث إن الاختيار فعل وعملية، فإنه لا يمكن أن يكون وليد "لحظة" (ذرية) واحدية، بل هو يفترض تعددا في اللحظات.

١٠- وحيث إنه قد يظهر في موقف الاختيار صراع وتوتر، فإنه قد يحتاج إلى بعض "الجهد" حتى تتم النتيجة الاختيارية.

١١- ومن الممكن، بل من اللازم، أن نتصور ظهور بعض عناصر الإرغام أو الإجبار التي تدفع الذهن إلى بديل دون بديل، ولكن لو حدث وخضع الذهن لإرغام أو إجبار، لما كنا بإزاء اختيار، وإنما يكون هناك اختيار برفض عناصر الإجبار والإرغام، أو بتعديها.

١٢- على عكس الوعي والتوجيه الذاتي، فإن فعل الاختيار لا يكون ظاهرا طوال خبرتنا الذهنية، فهو لا يستمر إلى ما لانهاية، وإنما يكون له نقطة بدء ونقطة نهاية بحسب كل موقف اختياري، وعلى أثر ظهور بدائل تحتاج إلى حسم. وإن لم تظهر بدائل تحتاج إلى حسم، لا نكون بحاجة إلى إستثارة قوة الاختيار للقيام بعملها.

لقد أكدنا على الصفة الأدائية، والشكلية بالتالي، للاختيار، فهو يقع في كل الحالات التي يكون فيها بديلان أمام الذهن، وأيا ما كان مضمون هذين البديلين أو نوعهما أو مستواهما، فقد يكون الموضوع أهدافا صغيرة أو كبيرة أو وسائل أو عمليات أو أفعالاً أو استخدام شيء أو طريقة هذا الاستخدام، وقد يكون الموضوع

بسيطا (أنام أم أستيقظ، اللون الأخضر أم الأصفر...)، أو مركبا (مشروع دون مشروع، ثقة في شخص أو الارتياب فيه ...)، إلى غير ذلك، وهو كثير.

وإذا أردنا تصنيفا منظما لموضوعات الاختيار أو مضموناته، فإنه يمكن أن يكون على النحو التالي:

- مشاعر
- تصورات
- مشروعات

أما ميادين الاختيار الموازية لذلك التقسيم الثلاثي، فهى على التالي:

- وجدانيات
- أفكار ومعارف
- العمل.

أخيرا فإن شكل الاختيار سيتنوع على الطريقة التالية:

- شكل الاختيار في الوجدانيات: الانحياز.
- شكل الاختيار في التصورات: التصديق.
- شكل الاختيار في العمليات (فى الأمور المتصلة بالعمل): الانتخاب.

ويؤدي الاختيار إلى قبول أو رفض، إذا تعدينا موقف تعليق الاختيار. ومن المفهوم أن الرفض نفسه اختيار. ويمكن أن نقول إن الاختيار بالقبول اختيار إيجابى، وذلك بالرفض سلبي. من جهة أخرى، فإننا يمكن أن نتصور إمكان رفض الاختيار من الأصل، وهو موقف أكثر تطرفا من موقف تعليق الاختيار، الذي يمكن أن يكون مؤقتا وحسب. وموقف رفض الاختيار هذا يتميز بسمة استثنائية: أن فيه يكون موضوع قدرة الاختيار هو محض نشاطها.

ثانيا: إمكان القدرة على الاختيار وتبريرها

هل على الاختيار من برهان ؟ ونقصد: قدرة الاختيار الأساسية، والتأسيسية لكل ما بعدها من نوعها، هذه، هل هي ممكنة من حيث الأصل ؟ إذا كان البرهان إتياناً بأصل للمبرهن عليه، إذن فإن في محض فعل التوجيه الذاتي للذهن، وفي القدرة الأساسية العامة لكل كائن حي على الحركة الذاتية من قبل ذلك، إن في هذا وذاك أصلين كافيين للبرهنة على إمكان الاختيار الذهني بين بدائل. وقد أشرنا سريعا من قبل، وفي نفس هذا الفصل، إلى أن له أصولا أخرى، هي ما سنسميه بالمبادرة والتفضيل، ومن ورائهما على الترتيب التلقائية والانعطاف كقدرات أساسية في الذهن.

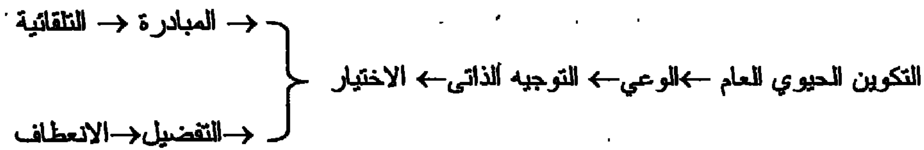
وإذا أردنا أن نترك مستوى البرهان لننظر، على الأقل، في "تبرير" الاختيار الذهني كقدرة وفعل، لوجدنا أنه ضرورة فسيولوجية ونفسية وسلوكية ووجودية من أجل استمرار الكائن الإنساني على الحياة، لأن حياتي هي تتابع من مواقف البدائل، وعليّ دوما أن أختار، وأصل هذا الاختيار هو محض التعلق ببديل دون بديل على مستوى الذهن أولا، وهو شكل الاختيار الأساسى والتأسيسي الذي نحن بصدده.

ثم لنقل أخيرا، فضلا عن البرهان والتبرير، إن فعل الاختيار أمر واقع، وكل من يحاول نفيه فهو إنما يؤكده بمحض محاولته هذه، لأنها أخذ ببديل دون بديل. ومادام الاختيار أمرا واقعا، فهو إذن، ومنطقيا، ممكن أولا.

ثالثا: شروط القدرة على الاختيار وتوافرها

نأتى الآن إلى تأسيس الاختيار الذهني تأسيسا تفصيليا. الأساس الأول، في الذهن الإنساني، هو الوعي، فلا اختيار بغير وعي، والأساس الثاني هو القدرة على التوجيه الذهني الذاتي. أما خصائص التكوين الحيوي العام ومنها، على

الأخص، القدرة على الحركة الذاتية، فهي أسس أبعد للقدرة على الاختيار. ثم إن الاختيار يتطلب قدرة الذهن على التصور والتفكير، في مستوياتهما الأولية على الأقل. ولكن هناك أساسين مباشرين للقدرة على الاختيار، هما القدرة على المبادرة وفعل التفضيل، وللمبادرة ذاتها أساس هو التلقائية، وللتفضيل أساس هو اتجاه الانعطاف. ويصور هذا كله الشكل التالي:



ونقصد بالتلقائية تلك القدرة الناتجة عن التوجيه الذاتي للذهن، والتي تقوم في إمكان أن يقوم الذهن بفعل جديد اعتمادا على كيانه الخاص، وضد التلقائية في إطارنا هذا هو القصور الذاتي. والتلقائية محض قدرة عامة، أو أرضية شكلية، وحين تتجسد في أداء معين فى موقف معين، فإنها تصير "المبادرة". والمبادرة اصطلاحا هي قيام الذهن من تلقائه بفعل معين فى موقف معين يظهر حالة شعورية جديدة لم تكن قائمة من قبل. ولكن القدرة على المبادرة قد تتمثل في أنواع عديدة من الأفعال الذهنية، وفى حالة الاختيار التي نحن بصددها الآن، فإن القدرة على المبادرة لا تكفى وحدها لقيام التعلق ببديل دون بديل، فرغم أنها هى التى تؤسس للاختيار من حيث هو خلق وإتيان بجديد، إلا أنها لابد أن تتعين فيما قد يكون جوهر الاختيار الحقيقى، ألا وهو فعل التفضيل. والتفضيل هو ميل إلى أمر دون أمر. ولكن له أساسا ذهنيا ضروريا وعاما، وربما كان على صلة قوية بالتكوين الحيوي العام، ألا وهو القدرة على محض الانعطاف، على نحو ما نري في حركات الأميبا تحت المجهر. وقد لا نستطيع أن نعرّف الانعطاف بأكثر من إثبات أنه اتصال بأمر. وحيث إن الانعطاف قدرة، فلابد له من مضمون، هذا المضمون هو فعل التفضيل الذي لا يكتفي بالتوجه إلى أمر ما بل ويبتعد كذلك

عن أمر مقابل، فيؤدي إلى التعلق بأمر دون آخر من بين البدائل المقدمة إلى الذهن في موقف ما. وبإيجاز، فإن الاختيار يقوم على القدرة على المبادرة وعلى فعل التفضيل، وأساس المبادرة هو إمكان التلقائية، وأساس التفضيل هو القدرة على الانعطاف. ومن المفهوم أننا هنا بصدد الحديث عن العناصر الأولية جدا في نشاط الذهن، مضافا إليها التوجيه الذاتي والوعي والتكوين الحيوي العام، وهذه العناصر تؤسس لحياة الذهن كلها في جوانبها المعرفية والفكرية، وتلك الوجدانية، وتلك المشرفة على العمل، جميعا.

هذا عن التأسيس الذهني للقدرة على الاختيار. ومن المفهوم أن لها أسسا أخرى، منها الوجودي، الذي سبق أن تحدثنا عنه في الباب الخاص بالتأسيس الوجودي، من قبيل التعدد والإمكان، والتغير والحركة والاختلاف، ومنها كذلك المنطقي، من قبيل ضرورة وجود بدائل، والقدرة على الانتقال من حالة شعورية في الذهن إلى حالة أخرى، وقيام مساحة من الفراغ ما بين حالة وأخرى مما يسمح بالتحرك.

خلاصة

نبقى دائما في داخل حدود الذهن. والمقصود من "القدرة على الاختيار الذهني" الواقعة الذهنية المحضة، التي يستشعرها كل بشري، والتي جوهرها تعلق ببديل ذهني دون بديل. ولا اختيار بغير مبادرة وتفضيل. والمبادرة تقوم على ما نسميه الاتجاه نحو "التلقائية"، والتفضيل يقوم على ما نسميه الاتجاه نحو "الانعطاف"، وهما الاتجاهان اللذان يظهران في نشاط الذهن بالطبيعة وعلى مستواه الأوليّ جداً. وإذا كان الاختيار الذهني يعتمد بالضرورة على القدرة على التوجيه الذاتي للذهن، إلا أنه يتميز عنها بأنه "فعل" بالمعنى الدقيق، حيث إن له بدءاً ونهاية وموضوعاً ونتيجة.

ومع إثبات أساس القدرة على الاختيار يصبح إمكان الحرية أمراً مبرهنا عليه نهائياً. وهذا الأساس نفسه يقوم علي سائر الأسس السابقة الوجودية والحيوية والذهنية على السواء، التى عرضنا لها فى هذا الباب وفى الباب الأول بفصولهما: ذلك أن لا قدرة على الاختيار الذهني بغير القدرة على التوجيه الذاتي للذهن وبغير الوعي وسماته، وبغير التكوين الحيوى العام وقدراته وظواهره، وبغير أسس التعدد والتغير والإمكان والحدوث والتفرد والغيرية والتنوع والاختلاف وغيرها.

الفصل السادس

التأسيس الحيوى الخامس للحرية الإنسانية

التأسيس التفكيرى

إننا سوف نحاول هنا تأسيس الحرية على خصائص واقعة التفكير. والسؤال الذي يوجه اهتمامنا هو: ماذا في خصائص عملية التفكير مما يغذي القول بالحرية، أو قد يشير إلى قيود عليها وعوائق أمامها؟ ونأخذ الآن، أولا، في تحري جوانب عملية التفكير ذاتها ورصد سماتها. ومن نافلة القول أننا لا نقوم هنا بالدراسة الوافية لهذا النشاط الإنسانى البارز، والذي ربما سيظل فهم الإنسان له قاصرا على طول الأمد، وإنما نشير إلى جوانب فيه نري أن لها اتصالا مباشرا بموضوعنا. كذلك، فإن موضع اهتمامنا سيكون دائما عملية التفكير ذاتها من حيث هي عملية ونشاط وحسب.

ويستطيع كل امرئ أن يدرك أن كلمة "يفكر" تغطى معانى وميادين ومستويات كثيرة جدا وصعبة على التصنيف، كما أن عنصر التفكير داخل في عمليات ذهنية عديدة، بل إنه ليمكن أن يقال إن كل حياة الذهن هى تفكير بمعنى أو بآخر وعلى درجة أو أخرى. وتظهر درجات من التفكير وأنواع له حينما نستعرض بعض "الأفعال التفكيرية" من مثل: أتذكر، أتأمل، أتصور، أري، أظن، أعتقد، أستنتج، أهتم بـ، أحسب، أوازن، أفترض، أقارن، وغيرها كثير، كما أننا يمكن أن نتوصل إلى قيام اختلاف ما بين فعل "أفكر" بوجه عام وفعل "أفكر في كذا" بوجه خاص.

وطلباً لحد أدنى من التنظيم في تصورنا لمجال التفكير، فإننا يمكن أن نقول إن هناك ثلاثة مستويات له:

أ- المستوى الأول مستوى ابتدائى، وربما لم يكن من مستويات التفكير على الدقة، لأنه يفتقد إلى درجة أو أخرى إلى عنصر "الربط" أو إقامة الصلة بين أمرين، وهو الذي نراه في حالة محض حضور صور ذهنية وتصورات أمام الذهن، من قبيل أن أدرك أن ما أراه الآن هو نافذة البيت الذي يواجه بيتى، أو أن تظهر أمامي صورة ذهنية لقاعة ١٢ في كلية الآداب بجامعة القاهرة، أو أن يظهر أمامي (أي أمام ذهني، في ذهني) "تصور الحرية" الذي هو موضوعي الآن، أو أن أسمع أصواتا فأدرك أنها نشيد بلادى، أو أن أري صورة فأتعرف فيها على تمثال أبي الهول، إلى غير ذلك مما يتصل بمحسوسات أو بمجردات. وربما أمكن اعتبار كل هذه الحالات وأمثالها تفكيرا بالمعني الدقيق، لأنها لا تقدم مجرد حضور لصورة أو لتصور، بل يجرى معها تقرير ضمني بأن "هذا هو كذا"، ويمكن اعتبار أمثال هذا التقرير على أنها تقريرات رابطة بين طرفين، أو مقررة أن الشيء أ هو على علاقة كذا مع الشيء ب، مثل أن يكون قبله أو بعده، أو مختلفا عنه أو مشابها له. وعلى كل حال، فإن هذا المستوى هو مستوى محض حضور الصور والتصورات دون إجراء عمليات خاصة عليها، وربما يتمثل هذا المستوى فى الحالة التى يسألك فيها سائل: " فيم تفكر؟"، فتقول: "في لا شيء"، بينما تكون يقظا منتبها جالسا أمام البحر، مثلا، في وقت معين وظروف معينة.

ب- المستوى الثانى هو مستوى العمليات العقلية التى تتميز بالوضوح، وفيها يتم الربط بين أمرين أو أكثر، على نحو أو آخر، واتخاذ قرار (أو على الأقل التوجه نحو اتخاذ قرار، وهذا الوضع الأخير هو وضع حالات التأمل والتداول والتساؤل والشك ...).

جـ- المستوى الثالث هو مستوى العمليات العقلية التى تتميز بالتعقيد والتجريد القوى، وفيه يتم الربط بين أمور بعيد كل منها عن الآخر، واستخراج نتائج غير ظاهرة للوهلة الأولى، وابتداع أفكار جديدة تماما.

ومن أجل قدر من الوضوح مناسب، فإننا نحدد فيما يلي معانى أهم المصطلحات التى سنستخدمها فى هذا العرض مضافا إليها مصطلحات أخرى من أجل المقارنة وإدراك الفروق.

١- التفكير:

نشاط ذهني تجريدى يتم فيه الربط بين أمرين على الأقل باستخدام رموز هى الصور الذهنية والتصورات (وقد يكون لهذه أو تلك مقابل لغوى). أيضاً: هو نشاط قدرة العقل فى جهاز الذهن. "والتفكير العقلى"، على التخصيص، هو هيئة التفكير العليا بحسب خطة وهدف وتتابع منظم وانضباط وقرار فى النهاية أو نتيجة.

٢- الفكر:

هو اصطلاح مساو "للتفكير" من حيث هو، أى الفكر، عملية، ولكنه يقصد به أيضا ناتج العملية إذا وضع على هيئة مجموعة، وقد يقصد به كذلك الجهة القائمة على عملية التفكير.

٣- الفكرة:

هى وحدة ذهنية تنتج عن عملية تفكير معينة، وفيها يربط بين أمرين بوجه ما من أوجه الربط أو العلاقة، فهى إذن تحتوى على عنصرين أو أكثر من الصور الذهنية أو التصورات. وقد تكون الفكرة صورة ذهنية أو مضمون جملة أو توجيها أو تصوراً مركبا وغير ذلك.

٤- العقل:

هو القدرة على القيام بالتفكير الواضح المنظم المنضبط. أيضا: هو القدرة على إدراك الروابط والعلاقات بأنواعها.

٥- الصورة الذهنية:

صورة يدركها الذهن وتشير إلى معنى أو إلى شيء، وعادة ما تتميز بعدم وضوح حدودها. وهناك صورة ذهنية حسية وأخرى تجريدية.

٦- التصور:

أ- ككيان، هو رمز ذهني تجريدى يشير إلى معنى مجرد أو إلى شيء جزئى أو إلى صفة (خاصية) تشترك فيها عدة أشياء (قارن: "مصر"، "زائد"، "العدالة"، "الحياة").

ب- كعملية، هو نشاط تكوين التصور ككيان.

٧- المفهوم:

معنى مركب يشير إلى كيان تجريدى ويحدد تعريفه.

٨- التأمل:

نوع من التفكير يمتد زمانيا امتداداً طويلاً نسبياً، حول موضوع صعب أو غامض أو ذى أهمية، ويكون جانب من التردد أو عدم القرار بارزاً فيه.

٩- الإدراك:

هو التوصل إلى تقرير بالذهن، وهو إما حسى موضوعه شيء خارجي أو جسمى، وإما عقلى نتيجة للتفكير. ومجموعة المدركات هى المعارف أو المعرفة.

١٠- المشاعر:

جمع "شعور"، تجاوزاً، إدراكات تتم فى الذهن وتتميز بأنها غير محددة تماماً، ويشوبها بعض الغموض، ولا تتعلق على موضوع محدد تماما، ومنها الانفعالات والعواطف بين أمور أخرى.

١١- المشيئة:

هى اختيار نهائى، وبعد قرار، حول أمر يتوقف علىَّ وحدى، ويكون فى مقدورى إنفاذه، مع قصد إخراجه إلى عالم الوقائع من حيث المبدأ.

١٢- حياة الذهن:

فيها كل ما هو شعور وتفكير وإدراك ومعرفة ووجدان ومشيئة.

وقبل الحديث عن جوانب نشاط التفكير، فإنه من المهم أن نشير إلى أن التفكير ليس عمليات وحسب، بل إن له مادة يعمل عليها هي الموضوع أو الموضوعات التي نفكر عليها، أو، على الأدق، التي ينصب عليها فعل التفكير، ثم ينتهى إلى مضمون نهائى. ولابد للتفكير من موضوع، كالرحى التى لا تعمل إلا وبين دفيها حبوب تطحن، وهذا ما نقصده من مبدأ "قصدية التفكير"، أي أن له بالضرورة موضوعا، أي أنه يتجه نحو موضوع مستقل عنه، وهو ما يظهر في قولنا "أفكر فى كذا". وبطبيعة الحال فإننا لن نحسم القول هنا في طبيعة هذا "الموضوع"، ولن نفصل الكلام فيما إذا كانت الفكرة هى دائما عن شىء، وما هو هذا "الشىء"، وما إذا كان يمكن أن نقول إن كل فكرة "تمثل" شيئا، وما الحال مع الفكرة المبتدعة تماما، كالنظرية العلمية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو غير ذلك، وما إذا كانت هناك بالأحرى أفكار تمثيلية وأخرى وسائلية (وغير ذلك)، فكل هذا خارج عن دائرة بحثنا الحالى. وإنما يكفي أن نقول هنا إن موضوعات التفكير قد تكون إما مدركات لوقائع خارجية (ومادامت قد أصبحت مدركات فإنها تصير ذهنية بالضرورة)، وإما تجريدات قد تكون ذات أساس حسي أو من منتجات التفكير الخالص (ومنها الرموز الإصلاحية مثلاً، ومصطلحات العلوم غير ذات الصلة المباشرة بالعالم الخارجى، وغيرها)، وقد تتصل بها، على نحو أو آخر، منتجات الخيال المنظم المنضبط.

وفيما يخص أدوات التفكير، فإن الخلاف طويل حول صله اللغة بالتفكير، ويريد البعض أن يحد التفكير فيما تكون أداته كلمات. وليس هذا بالموقف السليم، لأننا لابد أن نفترض أن الكائن البشري الذي لم ينشأ في مجتمع إنسانى، بل عاش من البداية مع الحيوان، وهناك حالات محددة تنطبق عليها هذه الشروط، وإن كانت نادرة جدا، لابد أن نفترض أنه كان يقوم "بالتفكير" من قبل أن يكتشفه بشر آخرون ينقلونه إلى العيش في المجتمع الإنساني، ويأخذون فى تعليمه اللغة البشرية. كذلك،

فإن تجربة كل واحد تدل على أنه ليس دائما يكون التفكير بالكلمات، وأيسر دليل على ذلك هو أن ترى صوره الشخص في ذهنك ولكنك لا تستطيع إلقاء اسمه إلا بعد جهد، أو أن تعرف الإجابة عن سؤال ولكنك لا تستطيع التعبير عنها على الفور في كلمات. ولهذا، فإننا نقول بأن أدوات التفكير هى إما صور ذهنية ندركها إدراكا مباشرا ويكون لها حضور مباشر أمام الذهن، وإما تجريدات، وهي كيانات مجردة من كل محسوس، فليست إذن صورة ما. وأبرز هذه التجريدات الرموز (ومنها كلمات اللغة كلها سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية)، والتصورات الذهنية (ومنها مثلا تصور "الحق" و"الكذب" و"الكمال" و"الطرح" و"التساوى" و"الرحمة" و"القاعدة"، وغير ذلك). ونضيف هنا اعتباراً ثالثاً لرفض الربط المطلق بين التفكير واللغة، وهو يقوم في الانتباه إلى أن غاية التفكير العليا إنما هى "الفهم"، والفهم لا يظهر إلا على هيئة بصيرة، ومن غير المعتاد وضعه في كلمات، لأنه يصعب ذلك بالفعل إن لم يكن غير ممكن على الإطلاق، فالفهم محض معنى ذهني. ولكنه من الصحيح، مع ذلك، أن قدرا كبيرا من محتوى العمليات التفكيرية يتم بالكلمات من حيث هى أغلفة للتصورات. ومن الضمني في موقفنا هذا أن بعض مادة التفكير تأتي من المعارف التى نحصلها بشتى الطرق، لأن المعرفة هى الوجه الموضوعي للإدراك، سواء أكان إدراكا لما هو خارجى أو لما هو جسمي أو لما هو ذهني. أخيرا، فإنه من المفهوم أن التفكير يحتاج إلى أداة لا غني لها، ألا وهي خلايا المخ المختلفة.

ويظهر من خلال الكلام السابق أن التفكير ينحل إلى جنسين: تفكيرٌ في المحسوسات وتفكيرٌ فى المجردات (أما إذا كان التفكير "في" المحسوسات يتم بشىء من المجردات، والعكس بالعكس، أم لا، فإنه أمر آخر لا ندخل فى بحثه في هذه العجالة). وفي داخل هذين الجنسين الكبيرين تظهر أنواعٌ عديدة للتفكير، منها:

- التفكير التقريرى (الإدراكى، حسيا كان أو تجريديا).
- التفكير الإشكالي (الذي يصوغ الموقف على هيئة مشكلة).

- التفكير العلاجى (لحل المشكلات بأنواعها).
- التفكير الإنشائى أو الإبداعي (الذي يقدم تكوينات جديدة ذهنية لا تنتج عن مادة التفكير وموضوعاته مباشرة، ويتميز هذا النوع بارتباطه بالمعارف الموضوعية المنظمة وبحياتنا في العالم).
- التفكير التخيلى (وهو إبداعي هو الآخر، ولكنه غير وثيق الصلة بالمعارف الموضوعية، ويهدف إلى محض المتعة، ولعل أعظم حالاته حالة التفكير الشعري خاصة).

أما "أشكال" التفكير، فمنها التذكر، والتخيل، والافتراض، والاشتراط، والتساؤل، والتشكك، والتعلم، والتعميم، والتجريد، والاستنتاج بأنواعه، والبرهنة، والمقارنة، وغير ذلك، ولا ندخل هنا فيما هو أساس وما هو فرع بين هذه الأشكال وغيرها. وهناك تعريف قديم للتفكير يجمع هذا كله معا، وهو القائل بأن التفكير حديث داخلي، ولكن يعيبه أولاً أنه يقوم على افتراض أن أداة التفكير هي الكلمات، كما يعيبه ثانيا أنه يوجه فهمنا للتفكير على أساس من نموذج "القضية" المنطقية أو "الجملة" اللغوية. ولا ندخل هنا في تعداد النماذج الممكنة التى نوجه على أساسها تفكيرنا في التفكير، فهناك النموذج السائد (وهو المسيطر على ما عرضناه من جانبنا في الفقرة السابقة) الذي هو النموذج البصري، ثم هناك نموذج الرموز، وربما نضيف إمكان ظهور نموذج التفكير بالكتل المعنوية التى تتحرك وتتفاعل ديناميكيا كموجات البحر، وربما كان هناك أيضا نموذج التفكير بالمماثلة أو بالمقارنة، إلى غير ذلك، وإن كان هذا النموذج فرعياً وليس أساسياً. وقد غلب على التناول التقليدي النموذج البصري من جهة والنوع التقريري من جهة أخري، كما سارت أبحاث علم النفس الحديث على أساس من مفهوم "حل المشكلات". وفي هذا وذاك قصور كبير، لأن نشاط التفكير، الذي يتزامن مع أوقات يقظة الكائن

الإنساني في نهاية الأمر، أشد تنوعا وأعظم ثراء من أن يرد إلى نوع واحد أو إلى شكل رئيسى. وإنه ليتبين لنا من خلال الاقتراب بعض الشيء من فحص نشاط التفكير أن إبداء الفروض أو خلق الأفكار أو القيام بعملية المقارنة، وكل ذلك على سبيل الأمثلة، يشكل جانبا ليس بقليل الشأن بين جوانب ذلك النشاط. كذلك، فإن ما ينتهى إليه التفكير لشاهدٌ على تنوعات دقيقة شديدة التعدد، وهو ما يظهر في أفعال: أثبت، أنفي، أجزم، أؤكد، أرفض، أقبل، أرى، أظن، يبدو لي، أتوهم، أفترض، أعتقد، أومن، وغير ذلك. ومن المعروف أن نتائج التفكير كانت معيارا للتمييز بين نوعين: التفكير المنتج الموجه والتفكير الذي لا هدف له (على مثال أحلام اليقظة).

ونأتي الآن، بعد هذا الحديث السريع عن طبيعة التفكير وأدواته وأنواعه وأشكاله، نأتى إلى عملية التفكير ذاتها. وإذا اعتبرنا أن وحدات التفكير جميعاً إما أن تكون صورا ذهنية أو أن تكون تصورات، وذلك بالمعاني التى حددناها من قبل، فإن أي تفكير سيكون ربطا بين وحدتين أو أكثر، على أشكال هي كما يلى:

أ- ربط بين وحدتين مفردتين.

ب- ربط وحدة مركبة إلى أخرى مفردة أو مركبة، أو أكثر.

جـ- استخراج وحدة مركبة من أخرى مركبة، أو من أكثر.

د- إقامة وحدات جديدة وإدخالها في ترابطات جديدة.

ومن الواضح إن جوهر التفكير هو ربط وفصل بين الوحدات التفكيرية وخلق لوحدات جديدة، أو قل إن في التفكير تمييزا بين أمور وجمعا لأمور، ويتم ذلك على أشكال وعلى أنحاء لا نهاية لها عمليا. وإذا كان فعل "الربط"، أي إقامة الصلة، هو الفعل الجوهري الأهم في التفكير، إلا أن الربط لا يتم إلا بين

متعددات، ولذلك فإن التفكير لا يتم إلا بعد مرحلة تمهيدية ضرورية، هي مرحلة التمييز بين الوحدات التفكيرية. وهذا التمييز قائم على مبدأ التفرد الوجودي، لأن التمييز لا يتم إلا بين متفردات، وهو يقتضى المغايرة كذلك. ومع التمييز يكون هناك التصنيف والمقارنة والتقدير وغير ذلك من العمليات الفكرية الخاصة، التى يتنوع مضمونها تنوعا شديدا، حيث نميز فيما بين الأفكار وفيما بين الروابط وفيما بين الدرجات، إلى غير ذلك.

وتتكون الوحدات التفكيرية التى يعمل عليها التفكير إما: أ- بالتلقي، وذلك إما بالإدراك الحسي أو بالتعلم، وإما ب- بالتفكير على المتلقّى، وإما جـ- بابتداع وحدات جديدة تماما.

ولعل أهم ما ندركه من انتباهنا إلى عملية التفكير، بعد جانب الربط، هو أن التفكير في حركة دائبة لا تنقطع ولا تتوقف مادام انتباه الذهن قائما. فكأن الذهن في التفكير يتقدم ويتأخر، ويستطلع ثم يعود على عقبيه، وينظر من أمام ومن خلف، ثم ينتقل إلى فكرة أخرى أو إلى النظر من منظور مختلف أو إلى موضوع مختلف. وهنا تبرز ظاهرة جديرة بالاهتمام، وهي ظاهرة تحولات الأفكار، حيث أننا نلاحظ أن الفكرة ذاتها لا تكاد تبقى على حالها، وأحيانا ما تصيبها تحولات هامة أو جوهرية، كشأن الشخص الإنساني تستطيع أن تُلبسه من الملابس ما لا عدَّ له، وأن تغير من هيئته على طرائق شديدة التعدد.

لقد ركزنا، حتى الآن، على جانب الإعداد لتكوين الوحدات التفكيرية، أما تكوينها فعلا فلا يتم إلا بأفعال إيجابية خلاقة من جانب الذهن، يضيف فيها من لدنه أمورا وأمورا على المادة الموضوعة وعلى أفعال التهيئة مما يجعل من عملية التفكير عملية خالقة لجديد بالفعل، وليس مجرد عملية تسجيل أو نسخ أو مجرد ربط آلى. ومن أولى الأفعال الإيجابية، القريبة إلى درجة الخلق التفكيري، أفعال

الانتقاء والاختيار بين الوحدات المعروضة وبين الروابط بأشكالها ودرجاتها وبين العلميات التفكيرية المناسبة بدرجاتها وتتابعاتها كثيرة التنوع. ويقوم من وراء الانتقاء والاختيار الموافقة والرفض أو تعليقهما. ثم يقوم الذهن في التفكير بالتعميم وبالتوحيد بين المتشابهات، كما يقوم بعملية التجريد للخصائص المشتركة على هيئة تصور ذهني خالص، وتدخل في كل هذا، بطبيعة الحال، جوانب من مساعدات التذكر والتخيل والمراجعة والنقد وغير ذلك.

لقد أردنا بهذا الحديث أن نؤكد على أن التفكير عملية متحركة فاعلية إيجابية وخلاقة، وأنها ليست علي النحو الذي يتوهمه البعض أو البعض الآخر، وينقله عنهم أصحاب الأقلام الخاضعة: فلا هى كشأن وضع أفكار أمام الذهن كأنها تماثيل توضع على مسرح، ولا هي كشأن مجرد التتالي لأفكار يؤدي بعضها إلى الآخر وكأنها كلها كالسلسلة الكبيرة المتصلة. فلا الثبات والجمود والقطعية بمناسب لإدراك طبيعة التفكير، ولا شكل الخط المستقيم المتصل كالسلسلة بمناسب كذلك. إن التصورات التقليدية للتفكير تصورات ميكانيكية في الأغلب، إن بسبب مفهوم قاصر عن التفكير يتخيله على هيئة وحدات خشبية تتلاصق أو تنفصل، أو بسبب مفهوم لا يقل قصورا ينظر إلى التفكير إما من زاوية المنطق أو من زاوية النحو اللغوي، غير مدرك أن للتفكير منطقا نوعيا مختلفا عن المنطق الصوري للقضايا، وعن التناول النحوي للجمل والعبارات. إن التفكير ليس عملية حسابية مبسطة محددة ذات اتجاه واحد، بل هو عملية معقدة وتفاعلية وكلية، وفيها تتفاعل جوانب الذهن جميعا، بدرجات مختلفة، ما بين الشعور والوجدان والعقل. ولعل من مصادر قصور بعض التصورات عن طبيعة التفكير الخلط ما بينه وبين المعرفة، وكأن بينهما مساواة، بينما الحق أنه إذا كانت كل معرفة تفكيرا، فإن بعض ألوان التفكير ليس معرفة، وهو حال التساؤل والتشكك، والافتراض كذلك إلى حد ما. وحتى إذا كانت بعض عمليات التفكير تنتهى إلى وحدات معرفية، فإن هناك

عمليات أخري ليست معرفية بذاتها، من مثل المقارنة، وكل ما يدخل فيه قدر من القرار، من مثل التقدير والحساب والاختيار وخلق أفكار جديدة من حيث هو كذلك. ومن الصعب اعتبار الإنتاج الشعري معرفة، بينما هو نتيجة للتفكير الشعري من غير شك.

إن التفكير، في جوهره، إعادة تنظيم، إذن هو خلق ذهني في عملياته العليا. وحتى في عملية الإدراك ذاتها، حتى لو كانت إدراكا حسيا، فإن هناك جوانب خالقة، حيث يحدث وضع في سياق وانتقاء وإفراد وتفسير وقرار. إن التفكير ليس مجرد ضم شيء إلى شيء، ولا هو تسجيل وحسب، ولا هو، من باب أولى، نسخ ذهني لعناصر حسية تأتينا من الخارج وتنطبع صورها على "شاشة" الذهن السلبية، ثم يضم الذهن شيئا منها إلى شيء آخر، فتخرج "فكرة". إن التفكير تنظيم وإعادة تنظيم، هو خلق ذهني. لذلك، فإن عمل التفكير ليس أحادي الجانب، بل هو بالضرورة متعدد الجوانب ومتعدد المستويات. فهلا نظرنا إلى عملية الفحص الذهني لأمر ما، حيث نرى الأفكار تأتي وتروح وتتحول وتتعدل، وحيث نضيف ونحذف، ونترك شيئا ثم نعاود النظر فيه، وسوف نجد عملية المداولة هذه عملية شديدة التعقيد دائبة التحرك، ولا يتدخل فيها العقل وحده، بل ربما يكون للعوامل الوجدانية وللمشيئة دخل فيها من هنا أو من هناك. إن " تجربة التفكير" ليست، في النهاية، بالأمر الذي يمكن تبسيطه ووضعه على هيئة حسابية أو ميكانيكية. ويكفي أن نضيف إشاره سريعة إلى عمليتين تفكيريتين خاصتين، هما عملية اكتشاف أفكار جديدة، وعملية إدراك الخطأ، لنتبين أن التفكير هو أبعد شيء عن البساطة وعن أحادية التكوين.

تعددية في الوحدات والعمليات، تغير شديد وحركة وصيرورة وتحولات، وتنظيم وإعادة تنظيم وخلق، هذه إذن أهم السمات التي نخرج بها من النظر إلى

ظاهرة "التفكير" البشرى. إن بالتفكير يبتعد الإنسان مسافة، وأحيانا مسافة واسعة، عن العالم، ويخلق عالما جديدا، هو "عالم الفكر"، ولا يصبح مربوطا إلى هذا العالم الخارجى الموضوعى وحده، فضلا عن أن يكون مقيدا إليه كل القيد. إن التفكير إضافة بشرية إلى الوجود، بينما يعيش الحيوان، على ما يبدو، في الحاضر المباشر مقيدا إلى معطيات العالم وإلى مطالب جسمه. إن التفكير انعكاس على الذات، بخلاف المعرفة بمعناها الدقيق، فحتى أشياء العالم تتحول إلى تصورات ذهنية. ومن يتجاهل أن التفكير انطلاقة إلى الباطن واستقلال عن العالم، وأحيانا مجابهة له كذلك، يغيب عنه أمر جوهري من أمور الظاهرة الإنسانية. بل إننا لنقول إن التفكير قفزة فوق الأشياء، وخلق لعالم مخصوص يتميز به كل فرد إنساني (وهنا أيضا: تعددية وتفرد واختلاف)، عالمٌ أشياؤه كيانات ذهنية شديدة التحول، كأن الحياة التفكيرية تيار متصل من التموجات ذات الكثافة النسبية تظهر فوقه كيانات محددة هي الصور الذهنية والتصورات، وتنتج عن عملياته العامة والخاصة نتائج هي الأفكار. ويبدو أن علينا أن نحاول دائما إعادة تصور المنطق الخاص الذي يشير إلى الطبيعة النوعية المتميزة لعمليات التفكير، والذي لابد أن يختلف عن منطق صوري تقليدي، كان ظهوره إبداعا حقيقيا في عصره وفي حدوده، ولكنه تصور مخصوص جدا ومحدود جدا بحكم الافتراضات التي ينطلق منها، ومن أهمها أن التفكير يظهر في القضية، وأن النتيجة هي أهم ما فيه، فضلا عن التسوية بين التفكير والتعبير اللغوي وأخذ نماذج هذا لتطبق على ذاك.

ماذا نستخلص من كل ما سبق؟ طالما أنني أنتقل من فكرة إلى فكرة ومن تصور إلى آخر، وأستطيع رفض الثاني لأنتقل إلى تصور ثالث، وطالما أنني أستطيع أن أقيم علاقة بين تصورين، وأن أصل تصورا بتصور آخر معين معروض أمام ذهني من بين عشرات التصورات، وطالما أنني أستطيع وضع هذه الصلة إما على شكل إيجابى أو على شكل سلبي، أو غير ذلك، وطالما أنني

أستطيع أن أستنتج من عدد من الأفكار نتيجة ما، بينما يستنتج غيري منها هي ذاتها نتيجة مختلفة، إذن فإن واقعة التفكير البشرى تشكل دعامة كبرى لإمكان الحرية، بل إنها لدليل عليها على مستوى عمل الذهن فيما يسمى بـ"عمليات التفكير". ذلك أننا، في واقعة التفكير، وفى التعامل مع التصورات بصفة خاصة، نجد التعدد والانتقال والتحولات الطارئة على التصورات، ونجد الرفض والقبول والانتقاء واختيار شكل الصلة بين التصورات، واختلاف التصورات، أي بعبارة أخرى أقصر، نجد أنفسنا أمام تعددية عناصر عملية التفكير، وأمام تحولاتها وصيرورتها (أي تغيرها، وهو تغير شديد أحيانا)، إما من حيث صلاتها بعضها مع بعض، من جهة، أو من حيث طبيعة الصلة التي يمكن أن يوصل بها تصوران مختلفان، من جهة أخرى. إذن، فإن الأساسين الوجوديين الكبيرين للحرية، أي التعدد والتغير، يعملان عملهما هنا أيضا على مستوى نشاط الذهن في عملية "التفكير"، ثم يضاف إلى كل ذلك سمة جديدة تظهر على هذا المستوى الجديد الذي يتميز به الإنسان، ألا وهي سمة القدرة على خلق الجديد الذي لم يكن موجودا بذاته في العناصر التي صنع منها، ونقصد بذلك القدرة على إظهار فكرة جديدة تماما. وإن الأقدر على خلق الجديد لهو حر، لأن الخلق اختيار، ولأن تخصيص الجديد المختار لا يتم إلا برفض بدائل أخرى، وهو علامة على الحرية.

خــلاصــة

تتجلى في عملية التفكير الأسس الوجودية الكبرى، وخاصة التعدد والتغير، كما تظهر فيها عوامل الإدراك والاستجابة والاختيار التى تحدثنا عنها أثناء تناول الأسس الحيوية والذهنية السابقة، ثم هى يظهر فيها القدرة على خلق الجديد الذهني الذي لم يكن موجوداً بذاته من قبل، وذلك فى فعل الربط بين أمرين على نحو

مخصوص. والخلق اختيار، واختيار عال، كما أن تخصيص الجديد المختار لا يتم إلا برفض بدائل أخرى. ومن هذه الجوانب كلها، فإن ظاهرة التفكير، وهى جوهرية لكل تكوين بشرى، تكون، بذاتها، دليلاً حيا على إمكان الحرية، التى جوهرها نشاط ينطلق ابتداء من اختيار بين بدائل، بل وأساساً لها، لأنه لا حرية بغير تفكير يتمثل فى استعراض عناصر الموقف وبدائل الاختيار، كما أن فعل الاختيار ذاته فعل تفكير.

الفصل السابع

التأسيس الحيوى السادس للحرية الإنسانية

التأسيس اللغوى

إذا ظهر أن التعدد والتغير، وهما المبدآن الوجوديان الكبيران المؤسسان للحرية، يدخلان في تشكيل الظاهرة اللغوية، وإذا أضفنا أيضا أن "الاختيار" و"الخلق" هما سمتان للنشاط اللغوي، فإنه يمكن أن نقول إن اللغة ستكون دليلاً على الحرية من هذه النواحي الأربعة.

دليل أم أساس؟ أليس إطارنا هنا في هذا البحث هو تحديد "الأسس" التى تبرر إمكان الحرية وتسمح بتحقيقها واقعا وأفعالا ؟ وإن الأسس لتقوم، منطقيا، سابقةً على ما تؤسس له، هذا بينما أن الحرية تتمثل، في النهاية، في سلوك وأفعال، فينبغى لأسس الحرية أن تكون قائمة من قبل أي فعل، وهذا هو في الحقيقة شأن المبادئ الوجودية والحيوية والذهنية وشأن نشاط التفكير جميعا، فهذه المبادئ سابقة على أيه ممارسة للحرية، ولهذا فإنها تستحق حقا تسمية "الأسس". والآن، فإن النشاط اللغوي مجموعة من الأحداث، ونظرا لضرورة توافر شرط "القصد" فيه حتى يكون هو ما هو، فإنه يصبح على الصحيح مجموعة من "الأفعال" الصادرة قصدا عن كائن إنساني يستخدم اللغة، ومادامت اللغة مجموعة من الأفعال فإنها لا تصير "أساسا"، بل "مؤسَّسا"، حيث إن الأساس هو ما يأتي قبل الفعل، وكل ما نستطيع أن نصل إليه هو أن نقول إن النشاط اللغوي أفعال تقوم على الحرية وتتجسد فيها الحرية، وتصبح هكذا، على الأدق، "دليلا" على الحرية، وليس أساسا لها.

نعم، هذا حق. اللغه دليل على الحرية. والفرق بين الدليل والأساس هو أن الدليل إثبات وبيان وبرهان على شيء ما، فهو إظهار وإيضاح وتأكيد، هو أمر إضافى، وليس هكذا الأساس: فالأساس هو ما لا يتقوم الأمر إلا به، فهو شرط جوهري لقيامه، وهو يقوم، منطقيا على الأقل، سابقا عليه، وله على كل الأحوال استقلال عنه. وهكذا، فإذا أردنا الدقة فإن علينا أن نقول إن الظاهرة اللغوية دليل على الحرية وليست أساسا لها. ثم نضيف هذا الاعتبار: إن استخدام اللغة ليس أمرا فطريا يقوم به الكائن البشري على كل الأحوال، وهو حال التفكير مثلا (الذى هو عندنا نشاط ابتدائى تلقائى وطبيعى وليس فعلاً مركبا فى هيئته الأولى)، حيث إن علماء اللغة يستنتجون، من الحالات التاريخية النادرة المسجلة، أن الطفل البشري إذا تجاوز الثانية عشرة من عمره ولم يكن في جماعة تلقنه لغتها، فإنه لن يستطيع استخدام أية لغة من بعد هذه السن حتى لو أصبح يعيش في جماعة لها لغتها (ورغم وجود مراكز مخصوصة للكلام في المخ، على ما هو معروف). إذن، فإن النشاط اللغوي ليس سمة لصيقة بتكوين الإنسان الفرد من حيث هو فرد، بينما القدرة على التفكير هي كذلك، وبالتالي فإن اللغة أقل رتبة من التفكير في دلالتها على ما هو جوهري وعام وشامل، وهو شأن ما عددنا وتعرضنا لبيانه من أسس وجودية وحيوية وذهنية وتفكيرية.

ورغم كل ذلك، وبعد تردد وتدبر طويلين، رأينا أن نضم اللغة إلى التفكير، وأن نضع النشاط اللغوي، الذي هو تتمه للنشاط التفكيري، ضمن مؤسسات الحرية، مع إثبات الاعتراضين المشار إليهما، والتأكيد على أن اللغة دليل في المحل الأول على الحرية. ولكن عمومية الظاهرة اللغوية في كل الجماعات الإنسانية، وعند الأفراد الإنسانيين "العاديين"، وقدرتها الإيحائية العظيمة على إمكان الحرية وعلى تحققها بالفعل معا (وذلك ما دمت أستطيع أن أنطق "نعم" أو "لا" أو "بشرط")، كل ذلك يبرر، مع شيء من التجاوز، أن نعدها ضمن أسس الحرية. ولنقل بعبارة أخرى: إن الدليل الذي يتمتع بدرجة قصوى من الشيوع والعمومية والجوهرية والنموذجية يتحول، من وجه ما، إلى أساس.

إننا سنحاول، في الفقرات التالية، إظهار أن مبدأيْ التعدد والتغير وما يتفرع عنهما، وكذلك سمتا الاختيار والخلق وما يتصل بهما، تتجسد جميعا، على أنحاء ودرجات، في النشاط اللغوي، بحيث يظهر فيه التفاعل والتكون والاعتماد المتبادل والتحول والتفرد، إلى جوار عوامل القبول والرفض والمشيئة، وغير ذلك. فكأن اللغة هى الوعاء الأخير، بعد التفكير وقبل الفعل، بل هى ذاتها فعل، الذي تتفاعل فيه أو تتجاور وتختلط سائر المبادئ المؤسسة للحرية التى عددناها خلال هذا البحث. نعم، إن اللغة لعالم يضاف إلى العالم الطبيعى. وإذا كانت الحرية تتجلى أحيانا في التعبير اللغوي، وهو تفكير وفعل معا، فإن ملاحظتنا أن كل أحد يمتلك، على التساوى، ناصية التعبير اللغوي تؤدي إلى إثبات أن اللغة يمكن أن تكون النشاط الذي يجلب إلى كل أحد حداً أدنى من الحرية، مادام، على الأقل، يستطيع أن ينطق بشفتيه: نعم أو لا، ومن هذا الجانب يمكن اعتبار النشاط اللغوى مؤسساً للحرية. وأليس من المناسب، في هذا المقام، أن نلاحظ أن النظم السياسية الاستبدادية، التى تجعل من أفراد مجتمعاتها "عبيدا" على نحو أو آخر، تربى هؤلاء الأفراد على أن يقولوا وحسب:نعم، نعم ؟

إن اللغة عالم فسيح، ودراستها تخصص دقيق، ونحن هنا لا نتحدث عن "علم اللغة"، بل عن اللغة، ولا نتحدث عنها حديث أهل الاختصاص، بل حديث الملاحظ المنتبه والذي يهتم بهذه الظاهرة العامة، التي تفرض نفسها على الجميع، ومن زاوية الموضوع الذي نحن بصدده هنا، وهو تأسيس الحرية. ومن المهم أن نشير إلى أننا لن نصطنع اصطلاحا معينا من اصطلاحات أهل الاختصاص، ولن نهتم، مثلا، بالتوقف عند التمييز بين اللغة واللسان، وبين الكلام والقول، ولن نتبع مدرسة معينة في استخدام اصطلاحات من قبيل "تركيب" و"نظام" و"وحدة " و"عنصر" و"معنى" و"دلالة"، وغير ذلك. وقبل الحديث عن صله اللغة بالحرية، نقدم أولا ببعض النظرات العامة عن الظاهرة اللغوية.

ما أكثر التعريفات التي قدمها أهل الاختصاص عن اللغة، وهي تختلف، بالطبع، فيما بينها، ولكنها تتكامل، لأن كل تعريف ينظر إلى اللغة من زاوية خاصة، وإن كانت هناك بعض التعريفات التي تجاهد في سبيل الوصول إلى نظرة شمولية. ولا ترمى التعريفات الجديدة بتلك القديمة أرضا، فلا يزال تعريف ابن جني للغة أنها: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم " قويا معبرا عن شيء من جوهر اللغة، وقد تريد أن تمتد به ليكون أن اللغة أصوات اتفاقية بين جماعة أو أخرى للتعبير عن الحاجات والأغراض، وقد تؤكد أنها أصوات محكومة بنظام، وقد توغل لتقول مع القائلين: "هى نظام من العلامات الاصطلاحية ذات الدلالة الاصطلاحية"، وإن اللغة نظام عام، يتكون من أنظمة فرعية هي النظام الصوتي وذلك الصرفي وذلك النحوي وذلك الدلالي. وقد تريد أن تقابل ما بين اللغة والتفكير فتقول، مع البعض، إن اللغة تعبير خارجي صوتي عن مضمون ذهني باطنى، وقد توجز فتختار قول القائل: هي كلام يحمل معنى. وقد تريد التفصيل فتتبه مع البعض الآخر إلى أن اللغة إنتاج للكلام وتلق له معا، فالقائل والمستمع (وهما أسبق من الكاتب والقارئ) بؤرتان متكاملتان وضروريتان معا للنشاط الكلامى. وقد تحدد التلقي بأنه الفهم، وقد تريد أن تؤكد مع الجميع أو يكاد على أن أصوات اللغة مجرد أدوات لا معنى لها بذاتها، فالأصوات، كما يقول بعض العلماء، مادة اللغة وهى رموز إلى أشياء ومعانى، وأن "الرمز"، وهو غير العلامة (وإن كان كل رمز علامة)، يستلزم وجود طرفين ورسالة وقصد وتلق وفهم. وقد تعود إلى المحيط الاجتماعي لتقول إن اللغة تعبر عن تجربة ما، وهي قد تكون تجربة فردية أو تجربة جماعية، أو كليهما معا. وقد تقول، مع بعض أهل الاختصاص، بغير كل هذا أو بما يضاف إليه، بحيث يتضح أن اللغة، بالفعل، عالم كبير متسع، وربما يبقى فيها، دائما، شيء وأشياء تغيب عن ذهن هذا أو ذاك.

من الواضح أنك تستطيع أن تصنف تعريفات اللغة بحسب ما يريد كل تعريف أن يركز عليه: فهو إما مصدر اللغة أو عناصرها أو تكوينها أو وظائفها، وغير ذلك. وفيما يخص الوظائف، وفيها تدخل الأهداف، فإنه ينبغي أن نميز ما

بين وظيفة الإبانة أو التعبير، ووظيفة الإيصال والإخبار والإفهام، ثم وظيفة "الفعل" بالمعنى الدقيق، كما في حكم القاضي، وفي اتفاق المتعاقدين وغير ذلك. إن اللغة، في نفس الوقت أو حينا بعد حين، أداة تعبير وأداة تفاهم وتوصيل وأداة عمل، وهي في كل الأحوال أداة تأثير. وقد يضيف البعض وظيفة معرفية للغة حين يقولون إنها أداة لتحليل التجربة البشرية عند قوم ما، أو حين يقول بعض آخر إن اللغة، بكلماتها وتراكيبها، هي تصنيف لكائنات العالم وأشيائه وأحداثه وعلاقاته وتفاعلاته، فهي المقابل الذهني والصوتي، معا، للعالم.

وربما أشار حديث السطور السابقة الموجز، بعض الإشارة، إلى شيء من خصائص اللغة. فاللغة كأنها "وعاء" للفكر، كما أنها إطار السلوك في المجتمع في الأغلب، حيث يندر أن نرى سلوكا اجتماعيا بغير تعبير لغوي أو إشارة إلى تعبير لغوى. وتثير العلاقة بين اللغة والواقع الخارجى، أي العالم الموضوعي، تساؤلات جدية واختلافا في النظر له مغزاه: فهل اللغة "تمثيل" للواقع أم "مرآة" له ؟ أم اللغة عالم مبتدع وتقف في مواجهة العالم، حتى إنها ، أحيانا، تريد، أو تستطيع، حجبه وأخذ مكانه، ليعيش أفراد المجتمع الناطق بها في إطارها هي وليس في إطار العالم، ولها الحرية من بعد ذلك في خلق كيانات من صنعها تضيفها إلى العالم وتكسبها أهمية أعظم من أهمية أشيائه، وتهبها أولوية عليه أحيانا ؟ أم أن اللغة لا تتصل بالعالم أي اتصال، وعلى هذا النحو أو ذاك، إلا من خلال التجربة البشرية؟ وهو ما يثير العلاقة بين اللغة من جهة والعقل والتفكير ونشاط الذهن في الشعور والوجدان والمشيئة بعامة من جهة أخرى: فهل هي علاقة تمثيل أم علاقة تطابق أم علاقة تداخل حينا وتخارج حينا آخر ؟

وأيا ما كان الأمر، فإن اللغة إنتاج اجتماعى، وكل لغة معينة، أنتجتها أو اتخذتها جماعة معينة، هي كيان فريد له فردية مخصوصة، وهي تعبر عن فردية الجماعة التي تستخدمها، في مواجهة الجماعات الأخرى. وهكذا الحال أيضا مع لغة كل فرد منا: هي كيان مفرد مميز، وهل منا من لا يستطيع أن يقول ذلك عن لغة طه حسين ؟ هذا التفرد والتميز هما نتيجتان لكون اللغة كأنها كائن حي، بل

يقول البعض إنها بالفعل كائن حي، ولهذا فإنها تحيى وتتطور وتتغير وتشيخ وتموت. ويرى بعض العلماء أن الجماعة تقوم كل يوم وكل لحظة "بالخلق المستمر" للغة، أو بصنعها، من خلال استخدامها. ومادامت اللغة أشبه بالكائن الحي، فهي تتمتع بالمرونة أو هي قد يصيبها التحجر، وكان على لساننا، أو على حافة الفكر أو القلم، أن نقول إنها تتمتع بالذكاء وبالقدرة على التكيف وعلى الاحتفاظ، من ثم، بالحياة وبالذاتية، أو هي قد تفقد هذه السمات فيغمرها الغزو أو يهدها الإهمال. وقد توقّف الجميع أمام ظاهرة اختلاف اللغات البشرية، وأحيانا ما يصبح هذا الاختلاف، وجهل المرء بلغة المجتمع أو الفرد الغريبين، حاجزا بين الطرفين، ويكون لكل منهما عالمه، هذا بينما أن الأصل في اللغة أن تكون أداة للفهم المتبادل، وإن كان البعض يعدل من هذا التقرير ليقول: إنما اللغة تولدت من الحاجة إلى الفهم المتبادل. وهذا الاختلاف قائم ليس بين اللغات وحسب، وإنما كذلك بين اللهجات في داخل اللغة الواحدة، وبين أنواع معينة من استخدام اصطلاحي لنفس مكونات اللغة بين فئات وطوائف، حتى نصل أخيرا إلى لغة خاصة بي وبك وبهذا الطفل وبأخيه. وهكذا ننزل من التعدد إلى التفرد حتى الاختلاف الشديد.

وإذا تركنا الآن ميدان العموميات الواسعة هذه، وجئنا إلى فعل الكلام من حيث هو حالة متعينة، فسوف نجد أيضا علامات التعدد والتغير والاختيار والخلق والتفرد وغيرها. ونحن نعرف التقسيم التقليدي للكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وهناك من يقول إنما الكلام حروف ومقاطع وكلمات وتعبيرات وجمل، وفي داخل كل قسم تصنيفات، أو قد يقول البعض الآخر إن الكلام يتكون من وحدات صوتية ووحدات صرفية وتعبيرات، وهي ما يقابل ما نسميه بالحروف والكلمات والجمل على الترتيب. والحاصل أن الكلام يتكون من وحدات بينها تمايز وتفرد، وهذا التمايز وهذا التفرد هو الذي يجعل الكلام هو ما هو. وهكذا يصبح التفرد، فضلا عن مجرد التعدد، ضرورة مطلقة. وإذا كان الصوت الإنساني هو مادة الكلام

بعامة، إلا أنه يتعين في حروف بأعينها، وهذه تختلف عددا ونطقا بين لغة وأخرى، حيث لهذه أربعة وعشرين صوتا مثلاً ولتلك أربعة وثلاثين، وقد تنزوي ثلاثة منها، أو أكثر، في زاوية النسيان. ومن هذه الأصوات تأتي الحروف، التي لا بد أن يكون لها ترتيب معين وتتال مخصوص، وفي هذا كان الجاحظ يقول: "لا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف"، ثم يقول بعض المحدثين: إنما يتكون الكلام من وحدات ذات ترتيب معين، ولكل وحدة شكل صوتي ومعنى. وقد تكون أمامنا نفسُ الوحدات، ولكن تغيير الترتيب فيما بينها يقدم لنا الوسيلة لإنتاج جمل شديدة التنوع، ومثال ذلك وحدات: قتل، الصياد، النمر، حيث يمكن أن ننتج منها: "الصيادُ قتل النمر"، "النمرُ قتل الصياد"، "قتل النمرُ الصياد"، "قتل الصيادَ النمرُ"، "قتل النمرَ الصياد" وغيرها، هذا فضلاً عن أن يكون الكلام مبنيا للمعلوم أو المجهول، إثباتيا أو استفهاميا أو تعجبيا، للماضي أو للمضارع أو للمستقبل ... الخ. إننا هنا بإزاء مبدأ التعدد ومبدأ التغير على أشكال مختلفة.

ثم إن لدينا ثنائية اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، ومن المفهوم أن لكل مضمون شكلاً يلائمه، ولكل شكل ملائم طريقة خاصة في التعبير عن المراد. ومن جهة أخرى، فلا مضمون ولا دلالة إلا في سياق. وحيث إن الحياة متجددة، والصيغ اللغوية عادة ما تكون منقولة عن السلف المباشر أو غير المباشر، فضلا عن كون اللغة كيانا خاصا له قوانينه الخاصة، فإن كل تعبير قد يكون محلاً لصراع، خفي أو غير خفي، بين الحاجات التواصلية الجديدة وسيطرة العناصر التقليدية في اللغة. ولهذا كله، فإن العلماء انتهوا إلى أن عملية الكلام هي عملية أشد تعقيدا مما نظن، وأنها تتطلب عمليات عقلية شديدة التعقيد. ولا يتطلب الكلام مشاركة "عقلية" وحسب، بل إنه ربما تدخلت في تشكيله عناصر وجدانية وشعورية على نحو أكثر قوة وتأثيرا مما نظن، ويكفي أن نشير إلى ضرورة توافر شرط القصد لكي يكون النطق البشري "كلاما" (في مقابل تقليد الببغاء أو هذيان المجنون

أو أصوات الوليد)، ولا يكون القصد عقليا وحسب، وعلى أساس القصد يتم اختيار العلامات أو الوحدات الكلامية المناسبة.

وقد أرادت بعض المدارس اللغوية أن يكون الكلام مجرد "استجابة" أو "رد فعل" على مثيرات أو منبهات، وفي الكلام شيء من هذا من غير شك، ولكن في الكلام أيضا إنشاء وإبتداعا وخلقا وإضافة جديدة تنتج عن ابتدار الكائن الإنساني الفاعل الصانع المستطلع. ثم إن الكلام ينتجه قائل، وهو يتوجه به إلى مستمع، فننتقل من مجال ردود الأفعال إلى مجال التفاعل والتواصل والتكامل، ولا يقل النشاط الاستقبالي للمستمع أهمية عن نشاط القائل الإنتاجي. (سبق أن رأينا عند الحديث عن التعدد أنه يؤدي إلى الاختلاف ويدعو إلى الالتقاء معا). إن الكلام قدرة قد تستعمل، وقد لا تستعمل، وذلك نتيجة لقرار بالمشيئة. وحين يصدر الكلام، فإن للمستمع أن ينتبه (ينصت) أو ألا ينتبه، أن يهتم أو ألا يهتم، أن يرد أو ألا يرد. والخلاصة أن الكلام ليس مجرد "رد فعل"، بل هو "فعل" بالمعنى القوي للكلمة، وقد قيل إن اللغة سلوك، والكلام حدث يحدثه الكائن الإنساني قصدا. ومما يدل على جانب الابتداع، فيما لاحظ بعض العلماء، أننا في التواصل اللغوي نعني شيئا غير ظاهر (المعانى) بوسيلة شيء ظاهر (الأصوات)، ثم يتدخل لختيار التنغيم المعين والنبرة المعينة، ثم إننى قد ألجأ إلى الإطالة أو إلى الإيجاز...إلى غير ذلك. وفي كل هذا تتدخل في "فعل" الكلام و"إنتاجه" عوامل شديدة الاختلاف، من العوامل الذهنية التى أشرنا إليها إلى الذاكرة والانتباه والدوافع والمعارف العامة والخاصة والاعتقادات والتفضيلات، وحتى راحة الجسم وتعبه يدخلان في الميزان، بل قل فى مصنع الإنتاج.

لقد أشرنا إلى بعض مظاهر التعدد في اللغة، ويشير بعض الباحثين إلى أنه تقوم في داخل نفس اللغة أنظمة فرعية، منها لغة الأم واللغة الثانية، ولغة الحديث ولغة الكتابة، وغير ذلك. ولكن ربما كان أقوى ما يدل على التعدد الجوهرى هو

تعدد الضمائر، وخاصة ما بين أنا وأنت وهو، لأن كل شيء بشرى ينتج عن العلاقات الممكنة بين هذه الدوائر الثلاث. ثم لا ننسى أنني أستطيع أن أعبر عن نفسي في أكثر من لغة، في داخل لغتي العامة، وفي خارجها، وإذا طبقنا هذا على الجميع، نصل إلى ما يسمى "بالفوضى اللغوية"، ومن الطريف أن إطلاق الحرية يصل هو الآخر إلى ظاهرة مقابلة. أما الوحدات الدلالية في داخل كل لغة، فإنها في الواقع ذات عدد مفتوح وغير قابل للحصر. إن كل شخص لديه قائمة بالكلمات، وهى قائمة تطول عند هذا وتقصر عند ذاك، وهو يقوم بالاختيار من بينها بحسب ما يتوافق مع حاجات التواصل لديه من جهة، ومع المعنى المعين المراد إيصاله من جهة ثانية، ومع الموقف الذي يوجد فيه وفي إطار السياق الكلي المعين من جهة ثالثة. ومن المفهوم تعدد أنواع الجملة واختلاف طرائق التعبير وتنوع الحالات التى يكون فيها المسند إليه والمسند في كل جملة. كذلك، فإن بعض العلماء نبه، في مقابل النزعات الميكانيكية، إلى أن المثير الواحد قد تتعدد الاستجابة بإزائه وتختلف اختلافا قويا باعتبار عوامل متعددة. وإذا كانت اللغة أداة تواصل، فإنه أحيانا ما تضيع بعض المعانى التى يراد نقلها فى تلك المسافة القائمة بين إنتاج الكلام وتلقيه وفهمه. ولعل من نتائج النظر إلى الكلام من حيث هو "رسالة" تأكيد إمكان الاختلاف ما بين المقصود عند الإرسال والمفهوم عند التلقى. إن الإمكانات اللغوية لانهائية، وعلى الرغم من أن المؤدي الفعلي محدود إلا أنه شديد التعدد والتنوع. ونعود، من هذا الباب، إلى تشبيه اللغة بالعالم واسع الأرجاء الزاخر بالإمكانات.

وفيما يخص التغير، فإن أي قول يدل على وضع زمني معين، ومن قال الزمان قال التغير، وكل لغة تدل على الماضي والحاضر والمستقبل، والمستقبل مفتوح دوما من حيث هو إمكان. وفي داخل اللغة ذاتها يقوم التغير، حتى لقد قال بعضهم: "تتغير كل لغة في كل لحظة"، ونكاد نقول إننا نشاهد، دون أن نتحقق تحققا واضحا، ذبول كلمات وموت أخرى ونشأة أخريات. وفيما يخص القائل، وهو أكثر حرية من المستمع بكثير، فإنه قد يبدأ بالكلام، ويمكنه أن يتوقف، أو أن

يمضي في أي اتجاه مختلف، ثم إن استخدام التنغيم والنبر يؤدي إلى تغيير ملحوظ في مضمون الرسالة المقصودة. أما عمليات التقديم والتأخير بين وحدات الكلام، فإنها أمر ظاهر، وتؤدي إلى تغييرات ظاهرة في الدلالة.

ثم نأتي إلى جانب الاختيار المستمر الذي يقوم به المتكلم بإزاء سائر جوانب عملية الكلام ومكوناتها، من أصوات وحروف معينة وكلمات وصيغ وغير ذلك. إن الوحدات المعروضة أمامنا شديدة التنوع، وعلينا دوما أن نختار الوحدات المناسبة للمعني والموقف والسياق، وحسب الوظيفة التى نريد التأكيد عليها. إن نفس المعنى يمكن التعبير عنه بتراكيب عديدة وبألفاظ مختلفة، وعلينا دوما الاختيار، وأحيانا ما نسيء الاختيار، فنلقي الاستهجان أو يصب علينا من العواقب ما لم نكن نرتجى. إن من نتائج الاختيار المتسق على نموذج معتاد أن يصير للبعض منا أسلوب متميز، ولكن الحق أن لكل كائن بشري متكلم أسلوبه الخاص في الكلام، ولا اختيار بغير قصد وقرار ومشيئة.

ولكن جانب الخلق والابتداع في النشاط اللغوي أهم بكثير في دلالته على الحرية،لأنك هنا تنشيء إنشاء عالما جديدا. ونقصد بالخلق اللغوي إنتاج كيانات لغوية جديدة من قِبل القائل وعلى سبيل الفاعلية والإيجابية. وفي الحق، فإن الخلق اللغوي درجته الأولى هي الاختيار. وفي الاختيار انتقاء، والانتقاء خطوة على سبيل الخلق. ويقول بعض أهل الاختصاص صراحة: "لدي الإنسان مقدره هائلة على الخلق والابتكار، أي خلق جمل جديدة وفقا للمواقف التى تتطلب هذه الجمل". وربما يظهر هذا الجانب في قدرة المتكلم على إصدار قول جديد لم يكن يتوقعه المستمع، ولعل جانبا من تأثير الشعر العظيم يقوم فى هذا. إن الخلق يقوم على أساس من القدرة على "التأليف" و"التركيب" ابتداء من وحدات شبه محايدة موجودة مسبقا. إن الإنشاء اللغوي خلق إنسانى. وألا يتميز الإنسان المتكلم بشيء عن جهاز المذياع المتكلم هو الآخر؟ ومن الواضح أن في القول بالخلق اللغوي نفيا لنظرية تقليد الطبيعة كأصل للغة، من جانب، ولنظرية اعتبار اللغة هبة من جهة ما

للإنسان، من جانب آخر. ويشير بعض أهل الاختصاص إلى أن الجانب الإبداعي في اللغة يتجسد في أن اللغة نظام اتصالي يتميز بإمكانية تركيب إشارات جديدة وتفسيرها، أي إشارات لم تواجهنا من قبل، وهذه الإشارات لا توجد في قوائم سابقة جاهزة محددة، فالنظم اللغوية تمكّن مستخدميها من تركيب أقوال كثيرة لم يسبق سماعها أو قراءتها من قبل. ويضيفون، من جهة أخرى، وكما رأينا منذ قليل، أن من مظاهر الإبداع اللغوي أن اللغة تستخدم وسائل محددة (الأصوات) في التعبير عن أمور غير محددة (الدلالات). ثم يظهر الخلق والإبداع أيضا من جهة مختلفة: أن لكل نظام لغوي طريقته الخاصة في تصنيف أشياء العالم وتصنيف العلاقات والروابط بشرية كانت أم غير بشرية. إن هذا التصنيف المتميز المتفرد لكل لغة يؤكد أن كل لغة تخلق لنفسها عالما غير العالم، أو هو العالم الموازي، وأحيانا ما تسجن نفسها ومتكلميها فيه (حاول عرابى باشا الانتصار على الجنود الإنجليز في معركة التل الكبير، بعد خيانة من بعض عربان الصحراء المجاورة، بإنشاد الأدعية). في شأن عملية التصنيف هذه يقول البعض: "إن لكل لغة تنظيما خاصا بها لمعطيات التجربة". ولعل من أعاجيب الخلق اللغوي أنك عن طريق وحدات منفصلة ومتباينة ومتنوعة المصدر تستطيع أن تكوّن نسيجا متصلا متسقا جديدا فريدا يختلف نوعياً عن مكوناته، ويؤدي إلى إنشاء تأثير مبتدع عند المستمع أو المتلقى. إن الحقيقة هي أن كل جملة ذات معنى هي خلق كامل يضاف إلى العالم.

تعدد وتغير، واختيار وخلق: هذه المبادئ وتلك السمات، التى تلازم الحرية، ولا تكون الحرية حرية إلا بها، تتمثل أعظم تمثيل في النشاط اللغوي الإنساني. وبهذا تكون اللغة، وهي من هي عمومية وشمولا وحضورا في التجربة الإنسانية، سندا جوهريا للحرية، ودليلا قويا حاسما على إمكانها وعلى تحققها ابتداء من فعل القول ذي المعنى، حتى ولو كان: نعم أو لا. وربما لم يكن من المصادفات أن الإنسان، وهو الكائن الطبيعى الوحيد الحر، هو الكائن الوحيد ذو اللغة. ولا نظن أن الأمر متعلق وحسب بالقدرة على الاختيار بين متعددات، ولا على التأليف

الفريد بين وحدات متباينة، بل هو يتعلق كذلك بالذاكرة التى تميز الإنسان عن الحيوان، على ما يبدو، ونقصد الذاكرة المنظمة المطردة النمو، لأنه ربما استطعنا أن نقول إن الحيوان متعلق بحاضره وبما يحتويه على نحو مباشر (وربما لو لم يدرك الشمبانزي العصا مباشرة في الموقف الذي كان فيه لما فكر في البحث عن عصا يمد بها استطالة جسمه ويده)، أما الإنسان فتؤثر ذاكرته في فعالية أنشطته جميعا: وهل هناك من لغة بغير ذاكرة ؟ إن الذاكرة تفتح لنا أبوابا من الحرية، لأنها تجعلنا نطل على نوافذ أرحب من المتعددات والمختلفات، وتوفر لنا عناصر منوعة لتركيبات لغوية جديدة لم تخطر من قبل على قلب بشر. إن اللغة ذاتها من سبل الحرية: وهل يقول الشاعر شعرا إلا وهو حر ؟ وهل الخيال الشعري إلا دليل الاختلاف والخلق وابتداع عالم متكامل مختلف عن العالم ؟

خلاصة

الظاهرة اللغوية، إذا لم تكن مؤسسًا، بالمعنى الدقيق، لحالة الحرية، إلا أنها دليل قوي على قيام الحرية بالفعل، وليس فقط على محض إمكانها. وهى دليل على الحرية نظراً لتحقق مبدأى التعدد والتغير الوجوديين الكبيرين فى كل جوانبها،أي جوانب الظاهرة اللغوية. ولكن جانب الخلق والابتداع فى النشاط اللغوى أهم بكثير فى دلالته على الحرية، لأننا هنا نقوم بإنشاء عالم جديد ابتداء من اختيار عناصر معينة اختياراً متفرداً متميزاً. والحرية فى النهاية هى إقامة قصدية لجديد. إن النشاط اللغوى دليل عظيم على قيام الحرية بالفعل، لأنه مجلى للتعدد والتغير والاختيار والخلق جميعاً!.

الباب الثالث

نتائج مبادئ التأسيس
على طبيعة الحرية
وحدودها والقيود عليها

الفصل الأول

نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية

أولا: نتائج مبدأ التعدد

١- لا شيء إلا في كل، إذن الحرية تكون دوما في موقف متعدد الجوانب.

٢- لا حرية إلا في موقف متعدد الأطراف والعلاقات والعوامل.

٣- في هذا الموقف تكون هناك على الأقل: ذات إنسانية، ومطلب أو مسألة أو مشكلة، ودوافع وأهداف وأسس للتفضيل، وأمور أو أشياء أو موضوعات تقع خارج الذات (في الجسم أو في العالم).

٤- الإنسان، من حيث هو كائن يقع ضمن محتويات العالم، هو كائن طبيعي، وبالتالى فهو موضوع أمام الآخرين ولهم ولأشياء العالم وأحداثه، وموضوع بالتالي لحرية الآخرين. الإنسان فاعل ومنفعل.

٥- من مظاهر التعدد تلك المسافة القائمة بين الإنسان والأشياء من جهة، وبين الذهن والجسم في داخل الإنسان. هذه المسافة تعوق التأثير المباشر والكامل للإنسان على ما هو خارجه، وللذهن على الجسم، وهو ما يجعله يضطر إلى استخدام وسائط في مباشرة الحرية.

٦- التعدد، مضافا إليه التغير، يسمح بتعديل اتجاه الفعل الحر، بل وبتغيير الأهداف إلى درجة أو أخرى.

٧- تعدد الحواس يجعل من الممكن تعدد الإدراك الحسى لنفس الأمر، من حيث النوع (بحواس مختلفة) ومن حيث الدرجات (بنفس الحس)، وهو ما يفتح

الباب أمام حرية الإدراك الحسي في اختيار طريقة دون أخرى. ثم إن نفس الشيء ندركه إدراكا متعددا إما بنفس الحاسة أو بحواس مختلفة. إن مجال الإدراك لهو من أهم مجالي ممارسة الحرية.

٨- تعدد أجزاء الجسم الإنساني يفتح الباب واسعا أمام إمكانات تعدد أشكال الحركة بأنواعها، ولكننا، في كل موقف معين، لا نتخذ إلا شكلا معينا للحركة والهيئة، أي أننا، وبفعل التعدد ذاته، "مضطرون" دوما إلى الاختيار بين أشكال الحركة والهيئة، وهذا الاختيار، "الاضطراري"، هو نوع من ممارسة الحرية. من هذه الناحية فكأننا "مضطرون" إلى ممارسة الحرية.

٩- التعدد المكاني يسمح بالحركة المتعددة الاتجاهات.

١٠- التعدد الزماني يسمح بتأجيل الفعل أو إعادته.

١١- التعدد الزمانى يؤدي إلى إمكان وجود "الغد"، وهذا نفسه يسمح بتوسيع آفاق إمكانات الفعل، وربما يأتي الغد بحرية أكبر.

١٢- التعدد يؤدي إلى الثراء، والثراء، بكل أشكاله، هو أنسب لقيام الحرية.

١٣- التعدد يسمح بعمليات أساسية في علاقة الأشياء بعضها مع البعض الآخر، ابتداء من الاتصال والانفصال، ثم تتنوع هذه العمليات بحسب المضمون والكم والكيف إلى درجة هائلة، وهو ما يسمح لإمكانات لا نهائية في حرية التعامل مع الأشياء ومع البشر.

١٤- التعدد يعني، في حده الأدنى، وجود شيئين منفصلين على نحو ما من الأنحاء، وبينهما "مسافة" ما، مادية أو معنوية. هذه "المسافة البينية" تسمح بحد أدنى، يمكن أن يتزايد، ولكل من الشيئين، من حرية الحركة بإزاء الآخر.

١٥- التعدد يقوم بين أشياء مختلفة، ويقوم أيضا في داخل نفس الشيء، من حيث تعدد أوجهه وجوانبه ووظائفه، وهو ما يؤدى إلى تنوع كبير في إمكانات مواقف نفس الشيء وبإزائه.

١٦- قلنا إنه لا حرية إلا في موقف. وتختلف طبيعة الموقف بحسب علاقات عناصره من حيث التجاور والتتالي والتعاقب، وهو ما يسمح بمساحة أكبر من إمكانات الحرية.

١٧- أي شيء يشير إلى شيء آخر. فعل الحرية، إذن، يشير بالضرورة إلى أشياء سابقة عليه، وإلى أخرى تالية عليه فضلا عن تلك "المحايثة" له.

١٨- فعل الحرية لابد أن يكون دخولا في علاقة مع شيء ما، وفي نفس الوقت يكون خروجا عن علاقة مع آخر.

١٩- المتعددات بينها اعتمادات أو اعتمادات متبادلة من درجة أو أخرى، وبطريق مباشر أو غير مباشر، إذن بينها تأثير متبادل. لهذا، فإنك تدرك أحيانا، وأنت تتعامل مع شيء معين، أنك إنما تتعامل في نفس الوقت، بطريق مباشر أو غير مباشر، على درجة أو أخرى، مع أشياء كثيرة.

٢٠- الكل غير حاصل الجمع. إذن دخول عامل الحرية على عناصر موقف ما يغير من "كيمياء التفاعل" فيما بينها. إن عمل الأحرار ليس كعمل العبيد.

٢١- التعدد يؤدي إلى أنه، في ممارسة الحرية، يكون هناك موقف وعناصر وعوامل، وكذلك بدء وعمليات وتطورات واختتام ما.

٢٢- التعدد يؤدي إلى وجود خطوات وتتال وتعاقب في ممارسة الحرية.

٢٣- التعدد يأخذ أحيانا شكل التعدد الزماني، أي تتالي اللحظات من جهة، وتوقع قدوم زمان تال (المستقبل) من جهة أخرى. وفي المستقبل يمكن أن أفعل ما لم أفعله في الماضي.

٢٤- من نتائج التعدد المكاني اختلاف السلوك الحر لنفس الفاعل بين أماكن مختلفة.

٢٥- في السجن، وفي النظام الاستبدادي، حيث تقل درجة المتعددات على نحو ملحوظ، تقل درجات الاختلاف في السلوك عند نفس الفرد وعند أفراد مختلفين.

٢٦- في الحرية نعيد تنظيم مواقع الأمور والأشياء. ولولا التعدد، والتغير، لما كان هذا ممكنا.

٢٧- كلما زادت قوة مدخل التعدد في عمل حاسة ما، كلما ازدادت ثراء، لأن التعدد يزيد من مدي حرية عملها. ومن هنا يظهر تفوق الإبصار. (لاحظ اجتماع التعدد والحرية والثراء).

٢٨- إن كان التعدد وهما، إذن فإن الحرية وهم.

٢٩- العالم متعدد المكونات، ولكنه كل منظم، من حيث هو كل ومن حيث أجزاؤه. إذن، أفعال الحرية لا تواجه أشياء منعزلة، بل تواجه كليات وتنظيمات على درجات. حتى اصبعي وهو يواجه مفتاح الضوء: هو يواجه كلا وتنظيما، ومن خلفه يقوم كل وتنظيم (هو الذات).

٣٠- كذلك: العالم ليس مسرحية مرسلة يؤدى فيها أي شخص أي دور.

٣١- من الطبيعي أن يؤدى التعدد إلى عزلة نسبية وإلى انفصالات. اتخاذ القرار يتم في عزلة ويؤدى إلى انعزال عن أشياء. كما يؤدى إلى نتائج غير متوقعة.

٣٢- في الحرية دوما إمكان الانفصال عن الجماعة. ("اعتزلنا واصل").

٣٣- يظهر التعدد في الأشياء وفي العمليات الطبيعية وفي الإجراءات البشرية ومنها تلك الذهنية (من يتوافر لديه تعدد أكثر من حيث "مداخل النظر" يتفوق على غيره، ويمكن أن يصبح "العبقري"). ثم هناك التعدد بين البشر أفرادا وتجمعات وثقافات واهتمامات ومستويات ... وبالنظر إلى كل هذا تصبح ممارسة الحرية أمرا صعبا أحيانا.

٣٤- تتجمع المتعددات في مجموعات وكليات وتنظيمات قريبة أو بعيدة. إذن، ممارسة الحرية مع شيء أو مجموعة من المتعددات يكون له بالضرورة أفق قريب أو بعيد من مجموعات أخرى، وقد تكون خافية على النظر المباشر.

٣٥- إذن، الحرية الأعلى هى التي تستطيع التوصل إلى وعي أوسع بآفاق الموقف المحدد غير المنظورة، هى التي تدرك العلاقات والاعتمادات والكليات التى ينبغي عمل الحساب لها. هكذا يكون القائد العبقري، وهو بهذا أكثر حرية من الجندي المنفذ لمهمة محددة.

٣٦- قيام المتعددات في العالم إشارة إلى أنه مهيئ لاستقبال فعل الحرية، ولكن الفعل مصدره الذات البشرية. إذن، التعدد في العالم هو مجرد شرط لإمكان الحرية. إن الإنسان مهيىء وقادر على فعل الحرية، أما العالم فإنه مهيىء لها فقط، أي لاستقبال أفعالها.

٣٧- أي شيء هو واحد وكثير معا، وبالتالي، ومن حيث الكثرة، فإنه قابل للتعامل معه من عدة وجوه مختلفة، وهو ما يؤسس لحرية من يتعامل معه أن يتوجه إليه من هذا الوجه أو ذاك.

٣٨- لا حرية إلا بإزاء ذات أخرى وأشياء.

٣٩- كل حرية تنشيء علاقة، إما مع الذات أو مع الآخر، أو مع الأمر المختار وذلك غير المختار، أو مع نموذج تصوري للسلوك، وغير ذلك.

٤٠- في ظل التعدد وكثرة أوجه نفس الشيء، فإن كل حرية هى علاقة نسبية وليست مطلقة.

٤١- علينا التمييز بين "موقف الحرية" و"مجال الحرية" و"إطار الحرية".

٤٢- "مجال الحرية" هو ميدان ما أن تدخله حتى تفرض عليك قواعد معينة للسلوك (كالدخول إلى المسرح، أو إلى الحمام الشرقى).

٤٣- التعدد هو الذي يسمح بالبحث والاستكشاف والمحاولة وإعادة المحاولة.

ثانيا: نتـائـج مـبـدأ التفـرد

١- تفرد كل كيان بشري يؤدي إلى مصالح مختلفة لكل كيان، حتى بين الأم والرضيع.

٢- التفرد يعني الاستقلال وأن يكون الكيان قائما بذاته (نسبيا) وله خصوصيته، فلا يمكن أن يكون متطابقا تماما مع أي كيان آخر.

٣- ولكن التفرد لا يعني انعدام العلاقات الإيجابية مع الكائنات الأخرى.

٤- التفرد انفصال وصلة معا.

٥- مدار الاستقلال ومحدده هو التكوين المخصوص للشيء أو الكيان (قارن الحيوانات الطفيلية والرضيع والخادم والعاشق مع البطل والقائد والزاهد والسيد، وراجع أسباب فناء الديناصورات).

٦- التعدد والتفرد يؤديان إلى التمايز.

٧- كل كيان إنساني هو كيان متفرد مستقل متميز بحدود جسمه وبتكوين جهازه الذهني، وهو مربوط إليهما وحدهما جوهريا (إلا في حالات مرضية أو استثنائية)

ثالثا: نتـائج مـبـدأ الغيـريـة

١- الحرية الاجتماعية هي دائما بإزاء الغير، قرُب أو بعد، ولا حرية إلا بإزاء آخر، شيئا كان أم أمرا أم ذاتا.

٢- أي غيرٍ "يفتقر" على نحو أو آخر إلى غيره. إذن الحرية تحتاج إلى الغير.

٣- وجود الغير هو نوع من الخروج عن الذات، على الأقل على مستوى إدراكه.

٤- في داخل نفس الذات، ونفس الكيان، يكون هناك "أغيار" باعتبارٍ ما، وبالتالي فليس هناك تناسق تام بين مكونات شيء ما. إذن، فعل الحرية عند

الذات قد لا يكون تعبيرا خالصا عن الذات من حيث هي كل، وقد يلقى مقاومة أو معارضة أو إحباطا من داخل الذات نفسها. يظهر هذا في الفرد وفي الجماعة عند ممارسة فعل الحرية.

٥- الغيرية لا تنفي إمكان الاتصال والتفاعل والترابط بين أغيار. والحرية، من أحد جوانبها، هى اتصال بالغير.

٦- ومادام للغير مصالح مختلفة، فإن في كل اتصال معه يقوم إمكان التكامل والصراع معا، وعليه فإن فعل الحرية هو فعل تفاعلي ويراعى، دوما موازين القوة بين الأطراف.

٧- إذا كان كل أمر وجودا، فإن غيره هو، على نحو ما، "لا وجود". إذن الحرية، بطريقة أو بأخرى، هى إطلالة على اللاوجود.

رابعا: نتائج مبدأ التنوع

١- على أساس التنوع يمكن للحرية القيام بالاختيار، وبالاختيار المتعدد والمتتالي.

٢- التنوع يؤدي إلى الثراء، والحرية على اتصال وثيق بالثراء دوما.

٣- لا يوجد مِثلٌ مطلق. إذن، في سلوك الحرية، لا يوجد من يختار "نفس" الأمر تماما.

٤- التنوع مدخل إلى التباين، والتباين يؤدي إلى "المسافة البينية" المادية أو المعنوية، وهى معبر ضروري يعبره فعل الحرية.

خامسا: نتائج مبدأ الاختلاف

١- قيام الاختلاف يؤسس للزوم الاختيار.

٢- الحرية تقوم على الاختلاف، وتؤدي إلى اختلاف.

٣- الحرية شأنها شأن الحياة: تبدأ من المتجانس وتنتهى إلى المختلف.

٤- الحرية لا تحصّل المطلق، بل المختلف.

٥- في الحرية يبقى، دوما، "توق" إلى المختلف والمغاير.

٦- المختلف يعني الجديد، والحرية تأتي بجديد دائما.

٧- الاختلاف يؤدي إلى ظهور غير المتوقع. وأفعال الحرية هى إقامة لروابط وإيجاد لمواقف جديدة غير متوقعة، وبطريقة غير معتادة أحيانا (العادة لا تتماشى كثيرا مع الحرية)، وقد تظهر "المفاجأة".

٨- في السجن وفي النظام الاستبدادي تقل المفاجآت إلى أقصى درجة، لأنهما يرفضان الاختلاف والحرية.

٩- بالتعدد والاختلاف والجديد يمكن لفعل الحرية أن يصل إلى ما لم يخطر على قلب بشر.

١٠- ممارسة الحرية إلى درجة قصوى تؤدي إلى الاختلاف عن الجماعة إلى درجة قصوى مقابلة.

١١- بسبب الاختلاف تتعدد أفعال الحرية، بين أفراد مختلفين، بإزاء نفس الموقف ذي العناصر المتنوعة.

سادسا: نتائج مبدأ التغير

١- مع التغير تظهر العمليات والتحولات والتفاعلات، وأحداث وظهور وتبدلات، وبدايات ونهايات وانتقالات، وقمة واختفاء. كل هذه المفاهيم ينبغي أخذها في الاعتبار عند تناول جوانب فعل الحرية:

٢- حيث إن أي تغير يفترض ثباتا نسبيا إلى جواره، إذن فإنه لا توجد حرية كاملة، لأن ممارسة الحرية تعني تغيراً في وضع الكائن، وهو لا يتغير بكله.

٣- كما أن التغير لا يفهم ولا يقوم إلا على ضوء الثبات وبقيامه، فإن الحرية لا تفهم ولا تقوم إلا على ضوء الحدود والقيود وبوجودهما.

٤- نفي التغير هو نفي لمحض إمكان الحرية.

٥- يتم التغير أحيانا من ضد إلى ضد، وكذا الحرية.

٦- التغير حدث، وكذلك الحرية.

٧- "التغير" من"الغير"، والحرية هى انتقال إلى غير.

٨- فعل الحرية هو اتجاه نحو الجديد، والجديد هو نتيجة لتغير ما، إذن الحرية تفترض التغير بالضرورة.

٩- التغير يتطلب وقتا، لأنه نتيجة لمجموعة متتالية من التحولات، وكذلك الحرية. (الحرية البشرية بعيدة عن نموذج "كن فيكون").

١٠- التغير قد يتجه إلى إحداث النقص، وكذلك الحرية.

١١- التغير يتجه إلى المجهول (نسبيا)، وكذلك الحرية، ومن هنا كان عدم اليقين حول مستقبل الموقف الذي يدخل عليه عامل الحرية.

١٢- لو أمكن التحكم في التغير، فإنه سيمكن التحكم في أفعال الحرية.

١٣- التغير لا يعرف الارتداد، وكذلك أفعال الحرية. ما كان قد كان.

١٤- في موقف الحرية، كما في موقف التغير، هناك فاعل ومنفعل.

سابعا: نتائج مبدأ الإمكان

١- كل فعل حر هو عرض.

٢- مشارف الإمكان هى حدود العدم، فالحرية هى بالضرورة، بحكم اعتمادها على الإمكان، إطلالة على العدم، على الأقل في وجه العدم المسمى "بالفشل".

٣- سبق أن رأينا أن الحرية تفترض اللاوجود، والإمكان مدخل إلى اللاوجود.

٤- الممكنات متعددة، والمختار واحد بين متعددات، إذن الاختيار الحر نفي في جانب منه، من حيث إنه ينفي الممكنات المتروكة.

٥- الإمكان يفتح الباب أمام القابلية وأمام المرونة، وهما من سمات الحرية.

٦- يمكن أن نحدد، في كل موقف، خط الممارسة الحرة الذي يمتد من الممكن حتى المتحقق المتعين.

٧- مع تعدد الممكنات يصبح معنى "أنت حر"، أحيانا، أنك متروك في العراء.

٨- القول بالإمكان يؤدي إلى القول باللاامتلاء، إذن بوجود فراغ أو خلاء تصوريين، وهما معبر ضروري للحرية.

٩- حيثما لا إمكان هناك، يكون الاختناق. من هنا صلة قوية بين الحرية والتنفس.

١٠- الممكنات لا نهائية العدد، وكذلك أفعال الحرية وأشكالها.

١١- يظل الأمر معلقا في سقف عالم الممكنات، حتى يأتي فعل الحرية ليحسم الموقف منه إيجابا أو سلبا.

١٢- الإمكان هو مجلى للاتحدد، وشرط من شروط فعل الحرية أن يكون الموقف غير محدد، وقابلا للتحدد، من بعض جوانبه على الأقل، وكلما زادت الجوانب غير المحددة زادت إمكانات الحرية.

١٣- في الممكن، من حيث هو ممكن، تتساوى نسبة الوجود والعدم، حتى يأتي فعل الحرية. والحرية ذاتها تؤدى إلى وجود أو عدم.

١٤- عالم الممكنات هائل الاتساع، وما أقل ما نعرفه منه، وما أعظم الغائب والمجهول. وعالم الحرية متسع بقدر اتساع عالم الممكنات.

١٥- اعتمادا على مبدأ الإمكان، وعلى سمة القابلية الناتجة عنه، فإن الحرية تعتمد على قابلية الأشياء لتلقي الأفعال والصفات والتكوينات المختلفة.

١٦- الممكن يحتاج إلى مرجِّح، وكذلك مُكنة الحرية تحتاج إلى قرار الاختيار، وإلى العزم على تنفيذه وإخراجه إلى الوجود.

١٧- الممكن يخرج إلى الوجود بنشاط ما، وكذلك الحرية تظهر في أفعال.

١٨- ما بين الإمكان والتحقق يقوم سر، وكذلك يقوم سر ما بين مُكنة الحرية والفعل الحر.

ثامنا: نتائج مبدأ الحدوث

١- الحادث جزئى، وكذلك فعل الحرية.

٢- الحادث كان يمكن ألا يحدث، لهذا يمكن التراجع عن فعل حر إلى فعل مختلف.

٣- لا حرية إلا فيما هو حادث. الضروري لا حرية فيه، وكذلك المطلق.

٤- الحادث عابر وزمني ومؤقت، وكذلك الحرية.

٥- العرض حدث، ويمكن أن يكون بالإيجاب والسلب، وهذا هو ما يسمح بحرية الإضافة والحذف.

تاسعا: نتائج التأسيس الحيوي العام

١- النظام، من حيث الأساس، عام في الطبيعة، فهل تكون الحرية خروجا على النظام ؟

٢- الحرية لابد أن تظهر في فعل، إذن في حدث طبيعى، إذن هى تخضع، من جانب ما، للمبادئ العامة للنظام الطبيعى.

٣- إذا كان النظام الكامل يؤدي إلى واحدية الشكل والتكرار المستمر والتشابه التام، فإن الحرية تنتمى إلى إطار الاختلاف والتفرد والتميز.

٤- يبدو أن النظام الأساسي العام لا يتعارض مع إمكان قيام اختلافات فردية، وهى خروج عن خط التوحد والتشابه والتكرار بغير استثناء.

٥- هناك ضرورة من حيث الأساسيات والعموميات، ولكنك كلما نزلت إلى التفاصيل والجزئيات كلما ابتعدت عن إلزام حكم الضرورة وظهر الإمكان.

٦- مبدأ التحدد يسمح بالتنبوء، ولكن من غير الممكن، منطقيا، أن نتنبأ بفعل الحرية تحديدا، وإن أمكن إعداد ثبت بمعظم الاختيارات الممكنة.

٧- مبدأ التحدد المتدرج هو الذي يمكننا من الحكم بالحرية المطردة من عالم الحياة عموما إلى عالم الإنسان خصوصا (وهل هناك بشر أكثر حرية من آخرين ؟ بالمعرفة مثلا ؟ بالتدبر والتحسب ؟).

٨- مبدأ السببية لا يتعارض مع الحرية، لأن الحرية تظهر في أفعال، وهى بالضرورة نتائج لأنشطة مختلفة، ولكنها تتم، على مستوى أو آخر، بالاختيار بين بدائل.

٩- نستنتج من سمات الكائن الحي أن الحرية مبادرة إلى جوار أنها استجابة للموقف (للبيئة).

١٠- الظاهرة الحيوية فيها تكيف وهدفية ومرونة، وكذلك الحرية.

١١- لأن الحياة نشاط منظم متكيف وغرضي، فإنها تبتعد بالتدرج عن النمطية المطلقة والواحدية والخضوع التام للمؤثرات الخارجية، فتتزايد بالتالى مظان الحرية.

١٢- الأفق العام الأساسى للظاهرة الحيوية هو المحافظة على الحياة، فنستنتج أن الحرية "الصحيحة" هى التى تحافظ على الحياة، وما يضاد الحياة مما ينتسب إلى الحرية يكون هو حرية "مَرَضية" وغير سوية، ولكنها ممكنة، فيصبح الطريق أمام الشر مفتوحا.

١٣- السلوك الحيوي سلوك هدفي، وكذلك أفعال الحرية.

١٤- الحياة طفرة في نطاق الطبيعة، وهى تشكل تكوينا فريدا بين ظواهر الطبيعة، وكذلك الحرية: هى ظاهرة فريدة، وربما أضفنا "وغير طبيعية".

١٥- الكائن الحي ليس مجرد "شيء"، وكذلك فعل الحرية: هو ليس مجرد "حدث".

١٦- الضرورة تؤدي إلى التشابه والمساواة، ومع الظاهرة الحيوية يظهر الاختلاف واللامساواة، وهما يصلان إلى أقصاهما مع أفعال الحرية.

١٧- أحد مظاهر الجدة في الظاهرة الحيوية هو ظهور الرد "المتناسب" مع مؤثرات البيئة، وربما قابل هذا في ميدان الحرية القدرة على تغيير الاتجاه.

١٨- وهناك نتائج هامة أخرى لسمات التكوين الحيوي العام على طبيعة الحرية، ولكنها تحتاج إلى تفصيل خاص نقوم به عند الحديث المفصل عن طبيعة الحرية.

عاشرا: نتائج التأسيسات الذهنية العامة

(واقعة الوعي، التوجيه الذاتي للذهن، القدرة على الاختيار الذهني)

١- لا حرية إلا مع اليقظة والتنبه والوعي (بالمعاني الاصطلاحية التي وضعناها لهذه الكلمات).

٢- الخصائص الأساسية للوعي تؤثر بشكل مباشر على طبيعة الحرية.

٣- سبق أن أثبتنا تفصيلا (ص ١٤٠- ١٤١) مما سبق نقاطا ستة يتلخص فيها ما نراه من دلالة ظاهرة الوعي على الحرية.

٤- ونبرز على الخصوص أن بالحرية، على مثال الوعي، تتمايز الذات البشرية عن العالم وعن الآخرين.

٥- لا حرية إلا مع ذات هي كيان قائم بنفسه، شأنها في ذلك شأن ضرورة الوعي.

٦- التوجيه الذاتي للذهن هو الأمر المعتاد والطبيعى، إذن الحرية للكائن الإنساني هى الوضع المعتاد والطبيعى، وضدها هو غير الطبيعي.

٧- التوجيه الذاتي للذهن هو الأمر المتوقع من كل إنسان حي، إذن نتوقع من الكائن الإنسانى أن يكون حرا.

٨- وكما قد يتخلف تحقق التوجيه الذاتي للذهن، لأسباب مرضية أو استثنائية، كذلك قد يتخلف قيام القدرة على الفعل الحر عند الكائن الإنساني.

٩- التوجيه الذاتي للذهن له حدود، إذن لممارسة مُكنة الحرية حدود أيضا.

١٠- التوجيه الذاتي للذهن حركة وفعل وشعور وقصد، وكذلك الحرية أيضا.

١١- وهو قد يكون إيجابيا أو سلبيا، وكذلك تكون هى أيضا.

١٢- قد يصاحب التوجيه الذاتي للذهن شيء من توتر وصراع، وكذلك يكون الحال مع ممارسة الحرية.

١٣- الاختيار الذهني توجيه ذهني بعد تفكير، فيكون التفكير شرطا للحرية. لا حرية بغير تفكير وتدبر وتحسب.

١٤- الاختيار الذهني تعلق ببديل، وكذلك الحرية.

١٥- عادة ما يكون البديل في مجال الاختيار الذهني بدائل عديدة، وكذلك الحال مع الحرية.

١٦- الاختيار الذهني بيئته التعدد والاختلاف، وشيء من التعارض، وتوتر وصراع، وانقسام ذهنى أحيانا، وكذلك الأمر مع الحرية.

١٧- حين يتم الاختيار تنتج راحة ذهنية، ويقابل هذا ما يمكن أن يسمى "بالاستمتاع" بممارسة الحرية حين تؤدى إلى نتيجة إيجابية.

١٨- الاختيار الذهني تحديد وتحدد، وهكذا ستكون نتيجة فعل الحرية.

١٩- الاختيار الذهني تعلق وارتباط، وكذلك الحرية. كما أنه تفضيل وفعل وعملية وخلق وحامل لجديد، وكل هذا سوف يتوافر في حالة الحرية.

٢٠- وبوجه عام، فإن سائر الجوانب التي عددناها في المتن، لظاهرة الاختيار الذهني، سوف تنتقل إلى مجال الحرية.

٢١- وكما يمكن "تعليق الاختيار"، فإنه يمكن التوقف عن ممارسة فعل الحرية.

٢٢- وإذا كان الاختيار الذهني ضرورة، من وجه ما، فهكذا أيضا سوف تكون الحرية، وبنفس القدر.

٢٣- الاختيار مبادرة وتفضيل، وكذلك ستكون الحرية، جزئيا على الأقل (لأن الحرية فعل أيضا).

حادى عشر: نتائج التأسيسين التفكيري واللغوي

١- التفكير حركة، والحرية حركة ونشاط.

٢- التفكير رفض وقبول وانتقال، وكذلك الحرية.

٣- التفكير إقامة لعلاقة، وكذلك الحرية.

٤- التفكير ينتهي إلى نتيجة إيجابية أو سلبية، وفعل الحرية ينتهي إلى إقامة موقف إيجابي أو سلبي.

٥- التفكير ينتهي بظهور المختلف أحيانا وظهور مفاجآت وتحولات، وكذلك ستكون الحرية.

٦- التفكير خلق لجديد، وهكذا الحرية. الحرية خالقة ومجددة.

٧- التفكير ربط والحرية تقيم صلات بين الذات وكائنات وأشياء أخرى، سلبا و إيجابا.

٨- هل يؤدى اختلاف أنواع التفكير (التقريري، والإشكالي، والعلاجي، والإنشائي أو الإبداعي، والتخيلي) إلى ظهور أنواع مقابلة من الحريات ؟

٩- التفكير ذاته من أهم مجالي ممارسة الحرية ومجالاتها.

١٠- لا تفكير إلا بعد التمييز بين الوحدات التفكيرية الموضوعة أمام الذهن، إذن فلا حرية إلا بعد التمييز بين البدائل بوضوح. لا حرية إلا مع المعرفة ومع التفكير. (راجع ربط البلوغ والسماح بممارسة التعاقدات القانونية الهامة مع سن "التمييز").

١١- وصف فعل التفكير يمكن نقله إلى مستوى فعل التدبر الاختياري الحر.

١٢- الأفكار تتحول وتتبدل، وكذلك مضمون الاختيار الحر يتحول ويتبدل.

١٣- التفكير عملية متحركة فاعلة وإيجابية وخلاقة، وكذلك حال الحرية.

١٤- إذا قسمنا أنشطة الذهن إلى شعور ووجدان وتصور، فهل سنضع حريات مقابلة لهذه الثلاثية ؟ ثم يضاف العمل والفعل.

١٥- ربما كانت هناك ألوان للتفكير يشتد فيها عامل الحرية بالقياس إلى غيرها، من مثل التساؤل والتشكك والافتراض والانتقاد، فضلاً عن التخيل.

١٦- التفكير تنظيم وإعادة تنظيم، وكذلك فعل الحرية.

١٧- عمل التفكير ليس أحادي الجانب (عقليا وحسب)، وكذلك الحرية.

١٨- في التفكير نخطأ، وكذلك في الحرية.

١٩- ربما كان من أعلى مجال الحرية اكتشاف أفكار جديدة. العبيد لا يبدعون.

٢٠- التفكير يخلق عالما جديدا للذات، وكذلك الحرية المتسقة المثابرة.

٢١- هناك عالم الفكر، وهناك عالم الحرية.

٢٢- بالتفكير لا نعود مربوطين تماما إلى العالم الخارجي والآخرين، وكذلك نكون بممارسة الحرية.

٢٣- بالتفكير يقف فعل الحرية مستقلا عن العالم والآخرين وفي مواجهتهم.

٢٤- بالتفكير نقفز فوق اللحظة الحاضرة، وبالحرية نقفز فوق المعطيات المسيطرة الواقعة.

٢٥- الحيوان يعيش مقيدا إلى الحاضر، وبالتفكير وبالحرية معا يعيش الكائن الإنساني في غير الحاضر.

٢٦- التفكير التخيلي من أعظم سبل الحرية: كل الشعر خيال، والشعر من أعظم مجال حرية الإنسان وانتصاره على قيود الوقائع والعادات والمكررات، وعلى اللغة ذاتها.

٢٧- كل منا يستطيع أن يقول: "نعم"، "لا"، "ليس بعد"، "بشرط"، وغير ذلك، ويمكن ترجمة شتى أفعال الحرية إلى تقريرات لغوية مقابلة.

******

٢٨- اختلاف اللغات واللهجات والتنغيمات والنبرات هو من أدلة الحرية.

٢٩- الضمائر الكبرى (للمتكلم والمخاطب والغائب في المفرد والجمع) هي المجالات الأساسية لتحرك الحرية.

٣٠- الإمكانات اللغوية لانهائية، وكذلك إمكانات الحرية.

٣١- القائل أكثر حرية من المستمع.

٣٢- كما أن المستمع ضرورة لكي يقول القائل ما يقول، كذلك فإن الآخر والشيء ضروريان للفعل الحر.

٣٣- في موقف الحرية يكون الفاعل الحر أكثر حرية من الكائنات المقابلة له (أشياء وبشرا وذهنيات) بفضل "الفعل". الفعل أقوى من رد الفعل. في الفعل حرية أكثر بكثير مما في رد الفعل.

٣٤- الذاكرة باب الحرية، وهو يقابل باب الخلق والإبداع، وباب التخيل كذلك.

الفصل الثاني

نتائج مبادئ التأسيس على الحرية من حيث الحدود والقيود

أولا: نتائج مبدأ التعدد

١- أي شيء يشير إلى شيء آخر وأشياء، ويرتبط، على نحو ما، بهذا أو بذاك، فلابد من أخذ هذه العلاقات في الاعتبار في فعل الحرية، الذي لا يصبح، إذن، مطلق التصرف.

٢- وجود الترابطات يقيد المعاملات. وفي التعامل مع شيء ما لابد أن نأخذ في الاعتبار علاقاته مع الأشياء الأخرى.

٣- لا حرية إلا في موقف، الذي هو تعدد من العناصر والعوامل والعلاقات. هذا التعدد بحد ذاته، وهو الذي يسمح بالحرية، يؤدي إلى إقامة قيود عليها.

٤- الشيء أو الكائن المفرد فرد وجزء من كل ما، كما يكون في العادة أحد مكونات موقف ما إلى جوار مكونات أخرى، وكل هذا يؤدي إلى تقييد حركته.

٥- المسافة القائمة بين الكائن الإنساني والأشياء والآخرين تعوق التأثير الكامل لفعل الحرية. لهذا، لا تكون كل نتائج الأفعال الحرة بحسب المخطط لها من الأصل.

٦- لكل شيء "مستلزَم" لابد من قيامه أولاً حتى يقوم ذلك الشيء المعين، وهو ما يشكل قيدا بالضرورة. إذن، الحرية تكون أعظم كلما قل عدد

المستلزَمات لشيء ما أو في موقف ما. (النباتي في ميدان الطعام أكثر حرية من آكل اللحوم، وإرضاع الطفل الصحيح أيسر من إرضاع الطفل المريض الموضوع في المستشفى...).

٧- لا يوجد في التجربة إلا أشياء في علاقات متداخلة، إذن فلا حرية واحدية الموضوع أو الجانب أو العلاقة أو التأثير، بل هناك دوما تعدد يؤدى إلى التعقد. فواهم هو، إذن، من يظن أنه، في أي موقف، يتعامل مع أمر واحد وواحد فقط.

٨- التعدد يؤدي إلى إدراك أنه لا يوجد شيء كامل. التعدد مجلى النقص. إذن، في كل حرية، سيكون هناك أمر ما ناقصٌ دوما.

٩- العالم متعدد، ولكنه كل ومنظم. إذن، أفعال الحرية تواجه دوما كليات وتنظيمات.

١٠- هناك في التجربة تنظيمات تستطيع الحرية أن تعدل أو تحور منها، أو حتى أن تلغيها بالكلية، وهناك تنظيمات أخرى لا تستطيع المساس بها.

١١- عند الحديث عن طبيعة الحرية، لابد من النظر التفصيلي في تأثير النظام في الطبيعة عليها.

١٢- العالم ليس مسرحية مرسلة يؤدي فيها أي شخص أي دور.

١٣- التعدد يعني، ضمن ما يعني، وجود كثرة من الآخرين وقيام مصالح متنوعة الأشكال لهم. الآخرون ومصالحهم هم حد لحريتي.

١٤- رأينا أن التعدد يؤدي إلى انفصال، وهو العزلة على المستوى البشري. وينعكس هذا على الحرية: فهي تؤدي بالضرورة إلى شيء من الانفصال وإلى شيء من العزلة، كما أن فعل الحرية ذاته، في لحظة اتخاذ القرار، يتم في عزلة. (راجع مغزى السياج العازل في مقار الانتخابات لحظة إدلاء الناخب بصوته).

١٥- في الحرية دوما إمكان الاختلاف عن الجماعة.

١٦- المتعددات تتجمع في مجموعات أو كليات نسبية قريبة أو بعيدة. إذن للحرية أفق قريب أو بعيد من تجمعات من متعددات شتي. والممارسة الصائبة للحرية تتطلب الوعي بوجود المتعددات والتجمعات المحيطة بالموقف.

١٧- قد يوجد بين المتعددات المجاورة ما هو أقوى مني. وما هو أقوى مني يشكل سلطة، أو على الأقل قوة، أواجهها. في ممارسة الحرية عليَّ حساب تأثير السلطات بأنواعها.

١٨- التعدد يعني، ضمن ما يعني، اعتمادات متبادلة. إذن، لا يوجد لكائن استقلال مطلق. إذن، فعل الحرية ليس مطلق التصرف.

١٩- وجود البشر الآخرين في نفس المجال، مع اختلاف المصالح وتنوع النظر، يؤدي في العادة إلى قدر من التنافس على السيطرة على ذلك المجال، وفي هذا إقامة لسلطة، وكل سلطة قيد وحد.

٢٠- كل شيء هو واحد وكثير معا، وهو ما يعوق انطلاق فعل الحرية وفعاليته، لأنه من الصعب حساب ردود سائر الجوانب. ومن الصعب، على مستوى الذات الفاعلة، مراعاة مصالح سائر جهاتها (مثال الفنان بين الفن والأسرة)، وقد يعوق بعضها عمل بعض.

٢١- إذا افتقد التعدد إلى المرونة أصبح عائقا دون الحرية (مثال الجيش الضخم المتفرق المتصلبة أقسامه).

٢٢- حيث إنه لا حرية إلا في موقف، فإنني لا أصبح أبدا مطلق التصرف.

٢٣- كل فعل حر يقيم لى علاقة مع ذاتي أنا نفسى ومع الآخر ومع الأمر المختار وذلك غير المختار وذلك المرفوض ومع نماذج تصورية للسلوك ... وغير ذلك.

٢٤- نفس الكيان المركب قد لا يكون بين مكوناته تناسق تام (تعدد بغير تنظيم وتنسيق تامين)، وقد يحتوى على أغيار. كل هذا يعوق انطلاق الحرية.

٢٥- ما أن يقوم اتصال ورابطة حتى تنشأ على الفور حدود وقيود موازية.

٢٦- التعدد يؤدي إلى إمكان التكامل والصراع معا، وفعل الحرية يكون مقيدا من جهة الصراع (من حيث إمكان المعارضات)، ومن جهة التكامل معا (من حيث الالتزامات).

٢٧- قد يتحول القيد إلى ضد، فتقوم المعاندة والعرقلة والرفض...

٢٨- محض التعدد بين البدائل قد يؤدي إلى صعوبة الاختيار، وهو عائق نسبى.

٢٩- في أي موقف تعددي يظهر، موضوعيا، تنظيم ما، ويصبح على الفور سلطة، أي قيدا على فعل الحرية.

٣٠- الضرورة الطبيعية حد للحرية.

٣١- وجود الأشياء حد للحرية.

٣٢- محض وجود الآخر حد للحرية.

٣٣- الزمان حد للحرية.

٣٤- التكوين الحيوي الإنساني حد للحرية.

٣٥- شروط الفعل البشري ومراحله حدود للحرية.

٣٦- التكوين المخصوص للجهاز العصبى البشري، وخاصة من حيث عتباته العليا والدنيا، حد للحرية.

٣٧- محدودية القوة العضلية الإنسانية حد للحرية ("العين بصيرة واليد قصيرة").

٣٨- نفس التكوين الخماسي لأصابع اليد عون وعائق معاً.

٣٩- التعدد يؤدي إلى التخارج، وما أكثر الأشياء والأحداث والأمور التي تقع خارج سيطرتي.

٤٠- التعدد يؤدي إلى قيام "المسافة البينية"، المادية والمعنوية، وهى عائق، على الأقل، دون تمام تأثير فعل الحرية.

٤١- فعل الحرية هو بالضرورة تفاعلي، من بعض جوانبه، وعلى هذا فإنه يتحدد بحسب قوى أطراف التفاعل، ولست فيها إلا طرفا واحدا.

ثانيا: نتائـج مبـدأ التفـرد

١- تفردي يقابله بالضرورة تفرد الآخر.

٢- التأكيد على التفرد وحده يؤدي إلى إبراز الانفصال وإلى العزلة في النهاية.

٣- التفرد الوجودي ينتج عنه أنك لا تستطيع القيام إلا باختيار واحد فى الموقف الواحد.

٤- "أنت متفرد" يمكن أن ينتج عنه أنك وحيد متروك في الخلاء.

٥- الحرية هى نتيجة لاستقلالك، ولكن هناك كذلك استقلال الآخر، وكل تفرد وكل استقلال حد لما يقابله.

ثالثا: نتـائـج مـبدأ الغيـرية

١- الغيرية لا تؤدى إلى إمكان المخالفة وحسب، بل وقد تؤدى إلى تهديد حريتك.

٢- التفرد والغيرية يؤديان إلى إمكان مقاومة الأشياء والكائنات لنا.

٣- الغير يؤدي إلى الضد وإلى النقيض، إذن إلى تهديد حريتك.

٤- لا حرية إلا بإزاء الآخر والأشياء، ولولا الغيرية لما كان للحرية من معنى. إذن الغيرية للحرية هى الجنة والنار معا، وأحيانا ما يتوهم المرء أنه يتمنى عدم وجود الآخر.

رابعا: نتائج مبدأ التنوع

١- قد يؤدى التنوع إلى صعوبة الاختيار، أو عدم القيام به في النهاية.

٢- إذا أصبح الحصول على الجديد والمتنوع هدفا دائما، تحولت الحرية إلى جحيم.

٣- التنوع قد يؤدي إلى التردد بين البدائل، وقد يفوت "الوقت المناسب" لاتخاذ القرار.

خامسا: نتائج مبدأ الاختلاف

١- المختلف هو حد للحرية.

٢- الاختلاف قد يؤدي إلى مقاومة فعل الحرية، أو إلى عدم التوافق النسبي على الأقل.

٣- الاختلاف يسمح بقيام فعل الحرية وبالفعل الحر المضاد.

٤- الاختلاف بين البدائل، إلى حد التضاد، قد يؤدي إلى انقسام الذات على نفسها بشأن القرار. مزيد من الحرية قد يعطل فعل الحرية.

سادسا: نتائج مبدأ التغير

١- الزمان، نتيجة التغير، هو عون للحرية ويمكن أن ينقلب إلى حد لها، في حالتي "ليس بعد" و"فات الأوان".

٢- تقلب الظروف، أي تغير عوامل الموقف وعناصره، ليس مما يساعد على فعالية فعل الحرية، ويمكن أن يعيقه، أو يجعله بغير معنى.

٣- التكون المعين لشيء أو كائن ما قيد عليه وعلى أفعاله، ومنها أفعال الحرية.

٤- النمو الجسمي يتم رغما عني، فلا حرية لي في شأنه.

٥- ينتج عن التغير وظهور الجديد المختلف نتيجةً له أن قد يأتي من الآخر ما كان غير متوقع من تهديد لحريتي.

٦- التغير قد يصيب الحرية ذاتها، فتتحول إلى ممارسة تكرارية.

٧- الحركة ضرورة للحرية، ولكنها كذلك ممارسة فيها إهلاك لقدر من الطاقة الإبداعية الممتعة في الحرية.

٨- الحرية فعل، إذن لها بداية ونهاية، ونهاية كل شيء حد له وعليه.

٩- تغير العناصر والعوامل الدائم يعني أنك لست حرا، في كل لحظة، على نفس النحو من الحرية.

سابعا: نتائج مبدأ الإمكان

١- مبدأ الإمكان المعمم يعني إمكان نفي حريتي.

٢- الإمكانات لا نهائية، إذن يصعب اتخاذ قرار الحرية أحيانا.

٣- فعل الحرية كيان هش، نظرا لإمكان خضوعه لتأثيرات لا ندري عنها شيئا.

٤- الضروري والممتنع حدان للحرية.

ثامنا: نتائج مبدأ الحدوث

١- الحادث مخصَّص، إذن فعل الحرية هو محدَّد لي أنا نفسي.

٢- فعل الحرية حادث، إذن هو سائر إلى فناء.

تاسعا: نتائج التأسيس الحيوي العام

١- الإنسان كائن طبيعي، إذن كل قوانين الطبيعة قيود عليه.

٢- الحياة ظاهرة استثنائية، إذن الحرية استثناء في العالم.

٣- هناك ضرورة حاكمة في الطبيعة من حيث الأساسيات ومن حيث العموميات، إذن الحرية تعمل لزوما في إطار حكم الضرورة.

٤- لا مناص من أن تتم أفعال الحرية في إطار مبدأ السببية على هيئةٍ مرجعيةٍ موازيةٍ.

عاشرا: نتائج التأسيسات الذهنية العامة

١- لا ذهن بغير دماغ، إذن لا حرية بغير جسم، وتكون نوعية الجسم وأعضاؤه وأحواله قيودا على الحرية.

٢- كل نشاط ذهني يتم في الزمان، إذن الزمان حد للحرية بكل المعاني.

٣- هناك حالات ذهنية لا أقوم بتوجيهها ذاتيا، من مثل معلومات تفرض عليّ من خارجي أو تأثير مقصود عليّ، وهذه كلها تشكل قيودا على الذهن، فهي قيود على الحرية بالتالي (الإعلانات المغرضة قيود على الحرية).

٤- التوجيه الذاتي للذهن ليس مطلق السلطان، إذن حريتي لها حدود بالضرورة.

٥- هناك قيود عصبية وجسمية على التوجيه الذاتي للذهن، فهي بالتالي قيود على الحرية.

٦- كل اختيار ذهني هو قيد على الاختيارات المستقبلة لي أنا نفسي، وعلى ذاتي بأكملها.

حادي عشر: نتائج التأسيس التفكيري

١- ما أستنتجه من نفس المقدمات يختلف عما يستنتجه غيري، بفضل التعدد والاختلاف. إذن، حريتي نسبية لا مطلقة. ولو استطعت استنتاج سائر النتائج التي يمكن أن يستنتجها كل الآخرين بغير تخلف، إذن لأصبحت حريتي كاملة وقوتي تامة محيطة، وليس هذا هو حال الإنسان، ولن يكون.

٢- أنا أفكر، وغيري يفكر، وكلانا يفكر بطريقة مختلفة. إذن، في نفس النَفَس، ومع ظهور حريتي، تظهر حرية الآخر.

٣- التفكير ربط بين أمور على طريقة ما، وهناك طرائق أخرى ممكنة. إذن، الحرية نسبية.

٤- التفكير متغير، واختياراتي الحرة كذلك قد تتغير.

٥- التفكير فعل فردي وحميم، وكذلك الحرية: هى حالة فردية جدا وحميمة جدا.

تأسيس الحرية

(مقدمة إلى أصوليات الإنسان)

فهرس

الصفحة

الباب الأول

الأسس الوجودية للحرية

الباب الثانى

الأسس الحيوية والذهنية للحرية الإنسانية

الصفحة

الباب الثالث

نتائج مبادئ التأسيس على طبيعة الحرية وحدودها والقيود عليها

أ. د. عزت قرنى

لمحات من السيرة الذاتية

* نال ليسانس الفلسفة وعلم النفس من كلية الآداب بجامعة القاهرة مع مرتبة الشرف الثانية عام ١٩٦٠م، كما نال الدبلوم العامة فى التربية من جامعة عين شمس عام ١٩٦١م. وفى عام ١٩٧٥م نال الدبلوم فى الآثار القديمة من كلية الآثار بجامعة القاهرة.

* بعد أن عين معيدا فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس فى إبريل ١٩٦٢م، درس فى فرنسا لمدة عشرة أعوام متصلة ١٩٦٢-١٩٧٢م، وزار خلالها ألمانيا وانجلترا وايطاليا (حيث تعلم اللغة الايطالية) وأسبانيا زيارات مطولة. وقد حصل على دكتوراه الدولة فى الآداب من السوربون عام ١٩٧٢م، بدرجة الشرف الأولى (فى تخصص تاريخ الفلسفة اليونانية).

* عين مدرسا فى كلية الآداب بجامعة عين شمس علم ١٩٧٢م، وأستاذا عام ١٩٨٣ م، ورئيسا لقسم الفلسفة عام ١٩٨٥م، ويعمل حاليا أستاذا بجامعة الكويت.

* زار الولايات المتحدة الأمريكية لمدة عام أكاديمى فى مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة Utah ٧٧/٧٦م، ودرّس هناك فصلاً دراسيا لطلاب الدراسات العليا، كما قضى جزءاً من سنة تفرغ علمى (١٩٩٨ - ١٩٩٩م) استاذا زائراً بجامعة "كليرمنت" فى كاليفورنيا.

* ترجماته لأفلاطون هى أول ترجمات، فى العربية، عن اليونانية القديمة مباشرة، لمحاورات كاملة لأفلاطون.

* نال أول كتبه، "أفلاطون. فيدون. فى خلود النفس" (١٩٧٣م) جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٧٥م.

* نال عام ١٩٧٦م "وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى".

* إلى جوار مؤلفاته، فله ترجمات عن اليونانية القديمة والفرنسية والألمانية والانجليزية.

* له سبعة عشر كتاباً، وأكثر من خمسة وعشرين بحثا أكاديميا مطولا بالعربية والفرنسية، وأكثر من ثلاثين بحثا محكما فى موسوعات فلسفية مثل "الموسوعة الفلسفية العربية" ببيروت و"موسوعة العلوم السياسية" بالكويت.

* مجالات الاهتمام: محاولة تقديم فكر فلسفى لثقافتنا نحن، الآثار المصرية والفكر المصرى القديم، تاريخ الفلسفة اليونانية، فلسفة الفن، الفكر الحديث، الفكر السياسى والاجتماعى، أصول الأخلاق.

تأسيس الحرية

مقدمة إلى أصوليات الإنسان

هذا الكتاب

يبرز المؤلف أهمية مسألة الحرية فى هذا العصر ، ويهتم بإظهار أسئلة الحرية على نحو تفصيلى ، ثم يضع السؤال المحورى : لكى تكون الحرية ممكنة وقائمة ، فما هى الأسس التى لابد من توافرها حتى يتم ذلك ؟ وهل هى متوافرة ؟ وإلى أى حد ؟ وبعد الفحص المدقق فى تلك الأسس والإشارة إلى مكان الضرورة فى الطبيعة ، يبين المؤلف أن محض الأسس التى تسمح بإمكان الحرية وقيامها تؤدى إلى ظهور حدود وقيود وعوائق أمامها .

إن هذا الكتاب يؤسس للحرية ، ولكنه أيضاً يؤسس لنظرية فى الطبيعة والإنسان تنطلق معها أصولياتنا العقلية (فلسفتنا) الجديدة .

ظهرت لنفس المؤلف مجموعة "بناء الفلسفة الجديدة":

١- تأسيس الحرية.
٢- طبيعة الحرية.
٣- الذات ونظرية الفعل.

أحمد غريب